



# प्रकाशकीय

सत्य एक है, किन्तु उसको समझने के दृष्टिकोण अनेक हैं। विभिन्न दृष्टि-कोणों से अनाग्रहपूर्वक सत्य का साक्षात्कार करना, और उसका सम्यक् निर्वचन करना यही स्याद्वाद या अनेकान्तवाद है। अनेकान्त जैनदर्शन की मूल भित्ति है, बल्कि बहना चाहिए कि अनेकान्त के बिना कोई भी दर्शन, दर्शन नहीं बहला सकता, फिर सम्यक्दर्शन तो होगा ही कैसे ?

परम श्रद्धेय राष्ट्रसंत आचार्य श्री आनन्द ऋषिजी महाराज श्री व० स्था० श्रमण संघ के आचार्य तो हैं ही, पर इससे भी अधिक हैं, एक विचारक संत, मनीषी और धर्म एवं दर्शन के अधिकारी विद्वान् ! आपथी अनेक भाषाओं के ज्ञाता, विभिन्न दर्शन-शास्त्रों के गम्भीर अध्ययनार्थी हैं। आपथी की भव्य लेखनी से प्रसूत, प्रस्तुत पुस्तक 'स्याद्वाद एक अनुशीलन' अपने विषय की अनूठी पुस्तक है। इसके विषय में अधिक न कहकर पाठकों की मूल पुस्तक पढ़ने का अनुरोध करते हैं।

इस पुस्तक का सम्पादन किया है सुप्रसिद्ध विद्वान् साहित्यकार श्रीचम्वदजी मुराना एवं श्री देवकुमार जी जैन ने। पूना विश्वविद्यालय में दर्शन विभाग के अध्यक्ष डा० श्री सुरेन्द्र बारलिये जी ने इस पर प्राक्कथन के रूप में दो शब्द लिखकर हमारे आग्रह का मान रखा है, हम उनके आभारी हैं।

प्रकाशन में अर्थ-सहयोग प्रदान करने वाले सद्गुरुहस्तों का आभार मानते हुए हम आशा करते हैं कि भविष्य में भी उनका सहयोग मिलता रहेगा।

मंत्री

श्री ररन जैन पुस्तकालय

## प्रकाशन में अर्थ सहयोगी सज्जनों की नामावली

- १०००) मोहनदासजी नारायणदासजी काटेड, भाडेन बाजार, अहमदनगर
- ११०१) बेजारचन्दजी भिरचन्दजी कठारिया (गारुनीवाला), काठा बाजार अहमदनगर ।
- १००१) मुषकणजी नयमलजी निवारा, अमरावती
- ११०१) शूनीनाथजी बीरदीचन्दजी धुतरगर, भवाणीपेट पूना सं० २
- १००१) श्री० चचणबाई अमोनचन्दजी धुतर, मादीनाथ सोमायटी पूना न० १
- १२१) अक्षरनाथजी सोमनाथजी पोखरण, माडवण (अहमदनगर)
- १००) दूधचन्दजी मुरजमलजी जैन, शक्तिनगर दिल्ली
- १०१) भीमजी कन्नूरीबाई बागुपावजी मुरड, मीराला (अमरावती)
- १००) बालचन्दजी मदननाथजी रावा, कोडमगाडम (मद्रास)
- १००) परिन दिनारावजी जैन, पट्टी (अमृतसर, पंजाब)
- १०१) रोहननाथजी भोजरावजी दुबड, दिल्ली
- १०१) पुष्कराजजी हीराबालजी लादेड, डिगगांव अट्ट
- १०१) श्रीमती जयकुबाई बलवानदासजी गुणगे, दणमडई अहमदनगर
- १०१) बदनचोपडी कल्याणचोपडी जी सराफ, मुम्बैनगर (म० प्र०)
- १०१) चण्णनाथजी छतरावजी वैर, चन्द्रपुर
- १०१) श्रीमती सोनबाई चण्णनाथजी कामवा, मिरजगांव (अहमदनगर)
- १००) दूधचन्दजी मूरजमलजी जैन दिल्ली न० ३
- १०१) बलकृष्णनाथजी जेठकृष्णनाथजी काटेड, काठा बाजार, अहमदनगर
- १००) विरवनाथजी जैन दिल्ली
- १२१) बाबडचन्दजी जैन शक्तिनगर दिल्ली

## संस्कृत-साहित्य-संज्ञा

प्रस्तुत पुस्तक 'स्याद्वाद : एक अनुशीलन' अपने विषय व शैली की दृष्टि से महत्वपूर्ण पुस्तक सिद्ध होगी, यह मैं सबसे पहले ही बताना चाहता हूँ, क्योंकि इसमें स्याद्वाद के दार्शनिक पक्ष को बहुत से प्रमाणों के साथ बहुविध दृष्टियों से प्रस्तुत किया गया है। दर्शन क्षेत्र में स्याद्वाद पर अब तक जो तर्क-वितर्क, विमर्श-मनन चला है, पक्ष विपक्ष प्रस्तुत हुए हैं उन सबका अध्ययन करके तटस्थ दृष्टि से यहाँ विवेचन किया गया है। जहाँ स्याद्वाद के स्वरूप, तथ्य, विशेष, मूलभूत आदि का वर्णन हुआ है वहीं अन्य दर्शनों पर स्याद्वाद का प्रभाव, स्वीकार और उसके स्पष्ट प्रयोगों को भी प्रस्तुत किया गया है—इतना ही नहीं, जिनके दार्शनिकों ने स्याद्वाद पर जो अगणित आक्षेप किये हैं उनका भी प्रामाणिकता के साथ स्पष्टीकरण किया गया है ताकि स्याद्वाद का अन्तर्गत रूप पाठक समझ सके।

स्याद्वाद या अनेकान्तवाद मूलतः भगवान् महाभार की देन है, दार्शनिक आचार्यों ने उस बीज को फलित किया है—इस दृष्टिकोण के साथ आपनों में स्याद्वाद के स्वरूप पर एवं स्वयम्भूत अध्याय इस पुस्तक में लिखा गया है जो स्याद्वाद के मूलस्वरूप को समझने में बहुत उपयोगी होगा।

पुस्तक के कुल १० अध्याय हैं और इनमें स्याद्वाद सम्बन्धी सभी पक्षों पर विभिन्न दृष्टिकोणों से विस्तृत प्रस्तुत किया गया है।

अन्तर्गत आचार्य साहस्र भी आनन्द ऋषिजी के निर्देशन में उनके द्वारा निर्दिष्ट विषयों व प्रमाणों के आधार पर इस पुस्तक का सम्पादन-लेखन किया गया है। आचार्य जी की विशद व्यापक दृष्टि व सम्पूर्ण ज्ञान का मुझे जो लाभ मिला है, वह सर्वसाधारण के लिए प्रस्तुत करने में अत्यधिक प्रसन्नता है। श्री सुन्दर ऋषिजी की प्रेरणा में यह कार्य सुविधापूर्ण शीघ्र सम्पन्न हो सका अतः मैं उनकी कृपा का आभारी हूँ।

स्याद्वाद की पृष्ठभूमि के सम्बन्ध में सारांशिक में अधिक न लिखकर प्रभावधु पं० गुणताप जी मिश्र जी का एक लेखन यहाँ प्रस्तुत करना ज्यादा उपयुक्त होगा, जो इस पुस्तक की पृष्ठभूमि को अधिक स्पष्ट कर सकेगा। साथ ही डा० एम० काशिकर जी के विचारों की प्रसिद्ध पुस्तक की महत्ता व पुण्यता के भाव पाठक समझेंगे, इस भाव के साथ मैं उक्त अनौपचारिक रूप का आधार मानता हूँ।

## अनेकान्तवाद : एक बन्धन-मुक्त मानसचक्षु

□ पं. सुखलालजी संधवी

अनेकान्त जैन संप्रदाय का मुख्य सिद्धान्त है, जो तत्त्वज्ञान और धर्म दोनों विषयों में समान रूप से मान्य हुआ है। अनेकान्त और स्याद्वाद ये दोनों शब्द इस समय सामान्यतः एक ही अर्थ में प्रयुक्त होते हैं। केवल जैन ही नहीं, परन्तु समस्तदार जैनोत्तर साग भी जैन दर्शन और जैन संप्रदाय को अनेकान्त-दर्शन अथवा अनेकान्त-संप्रदाय के रूप में जानते हैं। हमें देखना है कि यह अनेकान्त क्या है ?

अनेकान्त एक प्रकार की विचार-पद्धति है। वह सब दिशाओं में और सब बाजुओं में विचरण करनेवाला एक बन्धन-मुक्त मानसचक्षु है। ज्ञान के, विचार के और आचरण के किसी भी विषय को वह मात्र एक टूटे या अपूर्ण पहलू से देखने से इनकार करता है और शक्य हो उतने अधिकाधिक पहलुओं से, अधिकाधिक व्योरो से और अधिकाधिक मामिकतापूर्वक सब कुछ सोचने-समझने और आचरण करने का उसका पक्षपात है। उसका यह पक्षपात भी सत्य की नींव पर आधारित है। अनेकान्त की सजीवता अथवा जीवन यानी उसके आगे, पीछे या भीतर सर्वत्र सत्य का—यथार्थता का प्रवाह है। अनेकान्त मात्र कल्पना नहीं है, परन्तु सत्यसिद्ध कल्पना से वह तत्त्वज्ञान है और विवेकी आचरण का विषय होने से धर्म भी है। अनेकान्त की सजीवता इसी में है कि वह जिस प्रकार दूसरे विषयों को तटस्थ भाव से देखने, विचारने और अपनाने के लिए प्रेरित करता है, उसी प्रकार वह अपने स्वयं तथा सजीवता के बारे में भी मुक्त मन से विचार करने को कहता है। विचार की विनयी उन्मुक्तता, स्पष्टता और तटस्थता, उतना ही अनेकान्त का बल या जीवन।

कोई भी विशिष्ट दर्शन हो या धर्म-ग्रन्थ, उसकी आधारभूत—उसके मूल प्रवर्तक पुरुष की—एक साग दृष्टि होती है, जैसे कि शंकराचार्य की अपने मत-विकरण में 'अद्वैत दृष्टि' और भगवान् बुद्ध की अपने धर्म-ग्रन्थ प्रवर्तन में 'मध्यम-प्रतिपक्षदृष्टि' साग दृष्टि है। जैन-दर्शन भारतीय दर्शनों में एक विशिष्ट दर्शन है और माघ ही एक विशिष्ट धर्म-ग्रन्थ भी है, इसलिए उसके प्रवर्तक और प्रचारक मुख्यपुरुषों की एक सागदृष्टि उनके मूल में होती चाहिये और वह है भी। यही दृष्टि अनेकान्तवाद है। तात्त्विक जैन-विचारणा अथवा आचार-व्यवहार जो कुछ भी हो, वह सब अनेकान्तदृष्टि के आधार पर किया जाना है, अथवा यों कहिये

कि अनेक प्रकार के विचारों तथा आचारों में से जैन विचार और जैनाचार क्या है ? कैसे हो सकते हैं ? इन्हें निश्चित करने एवं कसने की एकमात्र कसौटी भी अनेकान्त दृष्टि ही है ।

अन्य दर्शनों में अनेकान्तदृष्टि

हम सभी जानते हैं कि बुद्ध अपने को विभज्यवादी कहते हैं । जैन आगमों में महावीर को भी विभज्यवादी कहा है । विभज्यवादी का मतसब पृथक्करणपूर्वक सत्य-असत्य का निरूपण तथा सत्त्यों का यथावत समन्वय करना है । विभज्यवाद का ही दूसरा मतसब अनेकान्त है, क्योंकि विभज्यवाद में एकान्त दृष्टिकोण का स्थान है । बौद्ध परम्परा में विभज्यवाद के स्थान में मध्यममार्ग शब्द विशेष रूढ़ है । अन्तों का परित्याग करने पर भी अनेकान्त के अवलम्बन में भिन्न-भिन्न विचारों का भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण संभव है; अतएव हम न्याय, सांख्य योग और मीमांसक-जैसे दर्शनों में भी विभज्यवाद तथा अनेकान्त शब्द के व्यवहार से निरूपण पाते हैं ।<sup>१</sup> अधपाद-कृत 'न्यायसूत्र' के प्रसिद्ध भाष्यकार वात्स्यायन ने २-१-१५, १६ के भाष्य में जो निरूपण किया है, वह अनेकान्त का स्पष्ट श्रोतक है और 'यथादर्शन विभाग-वचनम्' कह कर तो उन्होंने विभज्यवाद के भाव को ही ध्वनित किया है । हम सांख्यदर्शन की सारी तत्त्वचिन्तन-प्रक्रिया को ध्यान से देखेंगे, तो मानूम पड़ेगा कि वह अनेकान्त दृष्टि से निरूपित है । 'योगदर्शन' (३-१३ सूत्र) के भाष्य तथा तत्त्व वैशारदी विवरण को ध्यान से पढ़ने वाला सांख्ययोगदर्शन की अनेकान्त दृष्टि को यथावत् समझ सकता है । कुमारिल ने भी 'श्लोकवार्तिक' और अन्यत्र अपनी तत्त्व-व्यवस्था में अनेकान्त दृष्टि का उपयोग किया है ।<sup>२</sup> उपनिषदों के समान आधार पर केवलाद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैताद्वैत, शुद्धाद्वैत आदि जो अनेक वाद स्थापित हुए हैं वे वस्तुतः अनेकान्त-विचारसरणी के भिन्न-भिन्न प्रकार हैं ।<sup>३</sup> तत्त्वचिन्तन की बात छोड़कर हम मानव-मूषों के जुड़े-जुड़े आचार-व्यवहारों पर ध्यान देंगे, तो भी उनमें अनेकान्तदृष्टि पायेंगे । वस्तुतः जीवन का स्वरूप ही ऐसा है कि जो एकान्त दृष्टि में पूरा प्रकट हो ही नहीं सकता । मानवीय व्यवहार भी ऐसा है कि जो अनेकान्तदृष्टि का अन्तिम अवलम्बन बिना लिये निभ नहीं सकता ।

अनेकान्तदृष्टि का आधार : सत्य

जब सारे जैन विचार और आचार की नींव अनेकान्तदृष्टि ही है, तब पहले यह देखना चाहिए कि अनेकान्तदृष्टि किन तत्त्वों के आधार पर खड़ी की गई है ? विचार करने और अनेकान्तदृष्टि के साहित्य का अवलोकन करने से मालूम होगा

१ देखिए प्रस्तुत पुस्तक अध्याय ४, पृष्ठ १२३ से १३७

२ देखिए प्रस्तुत पृष्ठ १४१

३ देखिए प्रस्तुत पृष्ठ १७०-१७४



कि अनेक प्रकार के विचारों तथा आचारों में से जैन विचार और जेनाधार क्या है? कैसे हो सकते हैं? इन्हें निश्चिन करने एवं बसने की एकमात्र कसौटी भी अनेकान्त दृष्टि ही है।

अन्य ब्राह्मणों में अनेकान्तदृष्टि

हम सभी जानते हैं कि बुद्ध अपने को विभज्यवादी कहते हैं। जैन आगमों में महावीर को भी विभज्यवादी कहा है। विभज्यवादी का मतसब पृथक्करणपूर्वक सत्य-असत्य का निरूपण तथा सन्तों का यथावत सामन्य करना है। विभज्यवाद का ही दूसरा मतसब अनेकान्त है, क्योंकि विभज्यवाद में एकान्त दृष्टिकोण का त्याग है। बौद्ध परम्परा में विभज्यवाद के स्थान में मध्यममार्ग शब्द विशेष रूढ़ है। अन्तों का परित्याग करने पर भी अनेकान्त के अवलम्बन में भिन्न-भिन्न विचारको का भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण सम्भव है, अतएव हम म्याय, सांख्य योग और मोमासक-जैन दर्शनों में भी विभज्यवाद तथा अनेकान्त शब्द के व्यवहार से निरूपण पाते हैं।<sup>१</sup> अतवाद-बुद्ध 'न्यायगूत्र' के प्रसिद्ध भाष्यकार वात्स्यायन ने २१-१५, १६ के भाष्य में जो निरूपण किया है, वह अनेकान्त का स्पष्ट स्रोतक है और 'यथावर्तन विभाग-वचनम्' कह कर तो उन्होंने विभज्यवाद के भाव को ही ध्वनित किया है। हम साम्यदर्शन की सारी तत्त्वचिन्तन-प्रक्रिया को ध्यान से देखेंगे, तो मान्य पड़ेगा कि वह अनेकान्त दृष्टि से निरूपित है। 'योगदर्शन' (३-१३ गूत्र) के भाष्य तथा तत्त्व वैशारदी विवरण को ध्यान से पढ़ने वाला साम्ययोगदर्शन की अनेकान्त दृष्टि को यथावत् समझ सकता है। कुमारिल ने भी 'श्लोकवार्तिक' और अन्यत्र अपनी तत्त्व-व्यवस्था में अनेकान्त दृष्टि का उपयोग किया है।<sup>२</sup> उपनिषदों के समान आधार पर वेदसाङ्गित, विभिष्टाङ्गित, दैताङ्गित, गुडाङ्गित आदि जो अनेक वाद स्थापित हुए हैं वे वस्तुतः अनेकान्त-विचारसरणी के भिन्न-भिन्न प्रकार हैं।<sup>३</sup> तत्त्वचिन्तन की बात छोड़कर हम मानव-युषों के जुड़े-जुड़े आचार-व्यवहारों पर ध्यान देंगे, तो भी उनमें अनेकान्तदृष्टि पायेंगे। वस्तुतः जीवन का स्वरूप ही ऐसा है कि जो एकान्त दृष्टि में पूरा प्रकट हो ही नहीं सकता। मानवीय व्यवहार भी ऐसा है कि जो अनेकान्तदृष्टि का अन्तिम अवलम्बन बिना लिये निभ नहीं सकता।

अनेकान्तदृष्टि का आधार : सत्य

जब सारे जैन विचार और आचार की नींव अनेकान्तदृष्टि ही है, तब पहले यह देखना चाहिए कि अनेकान्तदृष्टि किन तत्वों के आधार पर साही की गई है? विचार करने और अनेकान्तदृष्टि के साहित्य का अवलोकन करने से मान्य होता

१ देखिए प्रस्तुत पुस्तक अध्याय ४, पृष्ठ १२३ से १३७

२ देखिए प्रस्तुत पृष्ठ १४१

३ देखिए प्रस्तुत पृष्ठ १७०-१७४



है कि अनेकान्तदृष्टि काय वर नहीं है। यद्यपि सभी महात्मा पूर्ण सत्य को पतन करते हैं और सत्य की ही रात सत्य सत्य ही व निष्कर्ष में अपना जीवन समीप करते हैं, यद्यपि सत्य-निष्कर्ष की वृद्धि और सत्य की शोच सबकी एक-ही नहीं होती। बुद्धदेव त्रिम शैली में सत्य का निष्कर्ष करते हैं या सत्कारणार्थ उपनिषद् के आधार पर त्रिम रूप में सत्य का प्रकाशन करते हैं। उगरे भगवान् महावीर की सत्य-प्रकाशन की शैली जुदा है। भगवान् महावीर की सत्यप्रकाशन-शैली का दूसरा नाम 'अनेकान्तवाद' है। उसके मूल में दो सत्य हैं—पूर्णता और यथार्थता। जो पूर्ण है और पूर्ण होकर भी यथार्थ रूप में प्रतीत होता है वही सत्य कहलाता है।

वस्तु का पूर्णरूप से निर्यायायाध्या यथार्थ दर्शन होना कठिन है, त्रिमो की यह हो भी जाए यद्यपि उगरे उगी रूप में शब्दों के द्वारा शीक-शीक कथन करना उस सत्यदृष्टा और सत्यवादी के लिए भी बड़ा कठिन है। कोई उस कठिन काम की किसी अंश में करनेवाले निकल भी आवे, तो भी दण्ड, काल, परिस्थिति, भाषा और शैली आदि के अनिवार्य भेद के कारण उन सबके कथन में कुछ-न-कुछ विरोध या भेद का दिखायी देना अनिवार्य है। यत तो हुई उन पूर्णदर्शी और सत्यवादी इने-गिने मनुष्यों की बात, जिन्हें हम सिर्फ कथना या अनुमान से समझ या भान सकते हैं। हमारा अनुभव तो साधारण मनुष्यों तक परिमित है और वह कहता है कि साधारण मनुष्यों में भी बहुत-से यथार्थवादी होकर भी अपूर्णदर्शी होते हैं। ऐसी स्थिति में यथार्थवादिता होने पर भी अपूर्ण दर्शन के कारण और उसे प्रकाशित करने की अपूर्ण सामग्री के कारण सत्यत्रिम मनुष्यों को भी समझ में कभी-कभी भेद आ जाता है और संस्कार-भेद उनमें और भी पारस्परिक टक्कर पैदा कर देता है। इस तरह पूर्णदर्शी और अपूर्णदर्शी सभी सत्यवादियों के द्वारा अन्त में भेद और विरोध की सामग्री आप-ही-आप प्रस्तुत हो जाती है या दूसरे लोग उनसे ऐसी सामग्री पैदा कर लेते हैं।

भगवान् महावीर के द्वारा संशोधित अनेकान्तदृष्टि और उसकी शर्तें

ऐसी वस्तुस्थिति देखकर भगवान् महावीर ने सोचा कि ऐसा कौन-सा रास्ता निकाला जाए जिससे वस्तु का पूर्ण या अपूर्ण सत्य दर्शन करने वाले के साथ अन्याय न हो। अपूर्ण और अपने से विरोधी होकर भी यदि दूसरे का दर्शन सत्य है, इसी तरह अपूर्ण और दूसरे से विरोधी होकर भी यदि अपना दर्शन सत्य है तो दोनों को ही न्याय मिले इसका क्या उपाय है? इसी चिन्तन-प्रधान समस्या ने भगवान् को अनेकान्तदृष्टि सुझायी, उसका सत्य-समाधान का सकल्प मिट्ट हुआ। उन्होंने उस मिली हुई अनेकान्तदृष्टि की चाबी से वैयक्तिक और सामाजिक जीवन की व्यावहारिक और पारमार्थिक समस्याओं के ताल खोल दिये और समाधान प्राप्त किया। तब उन्होंने जीवनोपयोगी विचार और आचार का निर्माण करते समय उस अनेकान्तदृष्टि को निम्नलिखित मुख्य शर्तों पर प्रकाशित किया और उसके अनुसरण का अपने जीवन द्वारा उन्होंने शर्तों पर उपदेश दिया। वे शर्तें अग्रानुसार हैं :

१. राय और होयसन्द साधारण के बलीभूत न होना अपात् तन्त्रवी सामान्य-  
चाह रखना ।

२. जब तक सामान्यचार का पूरा विकास न हो तब तक उस मध्य की  
ओर ध्यान रगकर होना तथा की शिक्षाया रखना ।

३. जैसे भी बिरोधी सामान्य पर से न बहराना और करने पर की तरह  
उस पर पर की आदरपूर्वक विचार करना तथा करने पर पर की बिरोधी पर की  
तरह नीचे समालोचक दृष्टि रखना ।

४. अपने तथा दूसरों के अनुभवों से जो-जो अर्थ निकालें, चाहे वे  
बिरोधी हो प्रतीत क्यों न हों, उन सबका विश्लेषण से सम्यक् करने की उत्तरना  
का अध्ययन करना और अनुभव बहुत पर पूर्व के समग्र से बड़ी सखी प्राप्त हो,  
करी विम्वरविमान छोड़कर गुणा करना और इसी रूप से जाग रहना ।

अनेकान्तदृष्टि का लक्षण और उसका व्यापक प्रभाव

जब हमारे विद्वानों ने अनेकान्तदृष्टि को लक्ष्य-रूप में ग्रहण करने की जगह  
सामग्रदायिक बाद के रूप में ग्रहण किया, तब हमारे उत्तर पारी ओर से आक्षेपों के  
प्रहार होने लगे । बादरायण-जैसे गुरुचारों ने उनके लक्षण के लिए गुरु रथ दाने  
और उन गुरु के शिष्यचारों ने उगी विषय में अपने भाष्यों की रचनाएँ की । बगु-  
बन्धु, सिंहनाथ, धर्मकीर्ति और शान्तिरक्षण-जैसे बड़े-बड़े प्रभावशाली बौद्ध विद्वानों  
ने भी अनेकान्तवाद की पूरी सार की ।<sup>१</sup> इसमें जैन विचारक विद्वानों ने भी  
उनका सामना किया । इस प्रचण्ड मर्षों का अनिवार्य परिणाम यह आया कि एक  
ओर से अनेकान्तदृष्टि का सर्वव्यापी विकास हुआ और दूसरी ओर से उसका प्रभाव  
दूसरे बिरोधी सामग्रदायिक विद्वानों पर भी पड़ा । दक्षिण भारत के प्रचण्ड शिखर  
आचार्यों और प्रचण्ड मीमांसक तथा वेदान्त के विद्वानों के बीच आस्था की लड़ाई  
हुई उसमें अन्त में अनेकान्तदृष्टि का ही अन्त अधिक पैसा । यही तब कि रामानुज-  
जैसे ब्रह्मकृत जैन-विरोधी प्रवर आचार्यों ने शङ्कराचार्यों के मायावाद के विरुद्ध  
अन्त में स्थापित करने समय आधय तो सामान्यतः उपनिषदों का सिद्धा, पर  
उनमें से विशिष्टाद्वैत का विकास करने समय अनेकान्तदृष्टि का उपयोग किया,  
अथवा यों कहें कि रामानुज ने अपने हृदय में अनेकान्तदृष्टि को विशिष्टाद्वैत की  
घटना में परिणत किया और औपनिषद लक्ष्य का आगा पहना कर अनेकान्तदृष्टि  
में से विशिष्टाद्वैतवाद लडा करके अनेकान्तदृष्टि की ओर आकर्षित जनता को  
वेदान्त मार्ग पर स्थित रखा ।<sup>२</sup> पुष्टिमार्ग के पुरस्कर्ता बरसभ, जो दक्षिण भारत में  
हुए, उनके मुद्दाद्वैत-विषयक सब लक्षण हैं तो औपनिषदिक, पर उनकी सारी विचार-

१. देखिए प्रस्तुत पुस्तक अध्याय ८, पृष्ठ २६१ से ३२५

२. देखिए पृष्ठ १८१

है कि अनेकान्तदृष्टि सत्य पर खड़ी है। यद्यपि सभी महान् पुरुष सत्य को पसन्द करते हैं और सत्य की ही खोज तथा सत्य ही के निरूपण में अपना जीवन व्यतीत करते हैं, तथापि सत्य-निरूपण की पद्धति और सत्य की खोज सबकी एक-सी नहीं होती। बुद्धदेव जिस शैली से सत्य का निरूपण करते हैं या शंकराचार्य उपनिषदों के आधार पर जिस ढंग से सत्य का प्रकाशन करते हैं उससे भगवान् महावीर की सत्य-प्रकाशन की शैली जुदा है। भगवान् महावीर की सत्यप्रकाशन-शैली का दूसरा नाम 'अनेकान्तवाद' है। उसके मूल में दो सत्य हैं—पूर्णता और यथार्थता। जो पूर्ण है और पूर्ण होकर भी यथार्थ रूप में प्रतीत होता है वही सत्य कहलाता है।

वस्तु का पूर्णरूप से निकालावाधित यथार्थ दर्शन होना कठिन है, किसी को वह हो भी जाए तथापि उसका उसी रूप में शब्दों के द्वारा ठीक-ठीक कथन करता उस सत्यदृष्टा और सत्यवादी के लिए भी बड़ा कठिन है। कोई उस कठिन काम को किसी अंग में करनेवाले निकल भी आये, तो भी देश, काल, परिस्थिति, भाषा और शैली आदि के अनिवार्य भेद के कारण उन सबके कथन में कुछ-न-कुछ विरोध या भेद का दिखायी देना अनिवार्य है। यह तो हुई उन पूर्णदर्शी और सत्यवादी होने-पिने मनुष्यों की बात, जिन्हें हम सिर्फ कल्पना या अनुमान से समझ या मान सकते हैं। हमारा अनुभव तो साधारण मनुष्यों तक परिमित है और वह कहता है कि साधारण मनुष्यों में भी बहुत-से यथार्थवादी होकर भी अपूर्णदर्शी होते हैं। ऐसी स्थिति में यथार्थवादिता होने पर भी अपूर्ण दर्शन के कारण और उसे प्रकाशित करने की अपूर्ण सामग्री के कारण सत्यप्रिय मनुष्यों को भी समझ में कभी-कभी भेद आ जाता है और संस्कार-भेद उत्पन्न और भी पारस्परिक टक्कर पैदा कर देता है। इस तरह पूर्णदर्शी और अपूर्णदर्शी सभी सत्यवादियों के द्वारा अन्त में भेद और विरोध की सामग्री आप-ही-आप प्रस्तुत हो जाती है या दूसरे लोग उनसे ऐसी सामग्री पैदा कर लेते हैं।

भगवान् महावीर के द्वारा संशोधित अनेकान्तदृष्टि और उसकी शक्तें

ऐसी क्षमताएँ देसकर भगवान् महावीर ने सोचा कि ऐसा कौन-सा राजा निराभा जाए जिसमें वस्तु का पूर्ण या अपूर्ण सत्य दर्शन करने वाले के साथ अन्याय न हो। अपूर्ण और अपने में विरोधी होकर भी यदि दूसरे का दर्शन सत्य है, इसी तरह अपूर्ण और दूसरे में विरोधी होकर भी यदि अपना दर्शन सत्य है तो दोनों को ही न्याय मिले इसका क्या उपाय है? इसी चिन्तन प्रधान तथ्या ने भगवान् को अनेकान्तदृष्टि सुझायी, उनका सत्य-मशोधन का सत्य मिट्ट हुआ। उन्होंने उस मिर्ची हुई अनेकान्तदृष्टि की खाड़ी से वैयक्तिक और सामाजिक जीवन की व्यावहारिक और पारमार्थिक समस्याओं के ताने खोल दिये और समाधान प्राप्त किया। तब उन्होंने अश्वमेधयोगी विचार और आचार का निर्माण करते समय उस अनेकान्तदृष्टि की निम्नलिखित मुख्य शक्तों पर प्रकाशित किया और उसके अनुसरण का अपने जीवन द्वारा उन्होंने शक्तों पर उदाहरण दिया। वे शक्तें अधानुसार हैं :

१. राग और द्वेषजन्य संस्कारों के बशीभूत न होना अर्थात् तेजस्वी मध्यस्थ-भाव रखना ।

२. जब तक मध्यस्थभाव का पूर्ण विकास न हो, तब तक उस सद्य की ओर ध्यान रखकर केवल सत्य की जिज्ञासा रखना ।

३. कैसे भी विरोधी भासमान पक्ष से न घबराना और अपने पक्ष की तरह उस पक्ष पर भी आदरपूर्वक विचार करना तथा अपने पक्ष पर भी विरोधी पक्ष की तरह तीव्र समालोचक दृष्टि रखना ।

४. अपने तथा दूसरों के अनुभवों में से जो-जो अज्ञ ठीक जैसों, चाहे वे विरोधी ही प्रतीत क्यों न हो, उन सबका विवेक-प्रज्ञा से सामन्वय करने की उदारता का अभ्यास करना और अनुभव बढ़ने पर पूर्व के सामन्वय में जहाँ गलती मालूम हो, वहाँ मिथ्याभिमान छोड़कर सुधार करना और इसी त्रम से जाग बढ़ना ।

अनेकान्तदृष्टि का सण्डन और उसका व्यापक प्रभाव

जब दूसरे विद्वानों ने अनेकान्तदृष्टि को तत्त्व-रूप में ग्रहण करने की जगह साम्प्रदायिक वाद के रूप में ग्रहण किया, तब उसके ऊपर चारों ओर से आक्षेपों के प्रहार होने लगे । बादरायण-जैसे सूत्रकारों ने उसके सण्डन के लिए सूत्र रच डाले और उन सूत्रों के भाष्यकारों ने उसी विषय में अपने भाष्यों की रचनाएँ की । वसु-बन्धु, दिङ्नाग, धर्मकीर्ति और शान्तिरक्षित-जैसे बड़े-बड़े प्रभावशाली बौद्ध विद्वानों ने भी अनेकान्तवाद की पूरी स्तवर ली ।<sup>१</sup> दूसरों से जैन विचारक विद्वानों ने भी उनका सामना किया । इस प्रचण्ड संघर्ष का अनिवार्य परिणाम यह आया कि एक ओर से अनेकान्तदृष्टि का तर्कबद्ध विकास हुआ और दूसरी ओर से उसका प्रभाव दूसरे विरोधी साम्प्रदायिक विद्वानों पर भी पड़ा । दक्षिण भारत के प्रचण्ड दिगम्बर आचार्यों और प्रकाण्ड मीमांसक तथा वेदान्त के विद्वानों के बीच शास्त्रार्थ की कुपती हुई उसमें अन्त में अनेकान्तदृष्टि का ही असर अधिक फैला । यहाँ तक कि रामानुज-जैसे विष्णुसत्त्व-जैनत्व-विरोधी प्रखर आचार्य ने शंकराचार्य के मायावाद के विषय अपना मत स्थापित करते समय आश्रय तो सामान्यतः उपनिषदों का लिया, पर उनमें से विनिष्टाद्वैत का निरूपण करते समय अनेकान्तदृष्टि का उपयोग किया, अथवा यों कहिये कि रामानुज ने अपने ढंग से अनेकान्तदृष्टि को विनिष्टाद्वैत की घटना में परिणत किया और औपनिषद तत्त्व का जामा पहना कर अनेकान्तदृष्टि में से विनिष्टाद्वैतवाद खड़ा करके अनेकान्तदृष्टि की ओर आकर्षित जनता को वेदान्त मार्ग पर स्थित रखा ।<sup>२</sup> पुष्टिमार्ग के पुरस्कर्ता वल्लभ, जो दक्षिण भारत में हुए, उनके शुद्धाद्वैत-विपक्षक सब तत्त्व हैं तो औपनिषदिक, पर उनकी सारी विचार-

१ देखिए प्रस्तुत पुस्तक अध्याय ८, पृष्ठ २६१ से ३२५

२ देखिए पृष्ठ १८१

स्याद्वाद ३२८, बलभाचार्य और स्याद्वाद ३२९, निम्बार्कान्तर्ग  
और स्याद्वाद ३२९, स्वामी दयानन्द सरस्वती और स्याद्वाद ३३०  
महापण्डित राहुल साठ्वायन और स्याद्वाद ३३१, डा०  
सम्पूर्णानन्द और स्याद्वाद ३३३, प्रो० बनदेव उपाध्याय और  
स्याद्वाद ३३३, डॉ० देवराज और स्याद्वाद ३३६, श्री हनुमन्तराव  
एम० ए० और स्याद्वाद ३३६, प्रो० एस० के० बेलवालकर और  
स्याद्वाद ३३७, डा० सर राधाकृष्णन और स्याद्वाद ३३७,  
स्याद्वाद : व्यवहार सत्य ३३८, स्याद्वाद अपेक्षा महित प्रयुक्त होने  
वाला निश्चयवाद है ३३९ ।

#### ९. स्याद्वाद साहित्य का विकास : ऐतिहासिक दृष्टि ३४१—३५८

जैनधर्म का मूल सिद्धान्त अनेकान्तवाद ३४३, जैनदर्शन में  
स्याद्वाद साहित्य का विकास ३४४, सत्त्वार्थगुप्त में नयवाद की  
चर्चा ३४४, कुन्दकुन्दाचार्य के ग्रन्थों में स्याद्वाद ३४५, स्वामि  
समन्तभद्र की रचनाओं में स्याद्वाद ३४६, सिद्धसेनदिवाकर की  
अनेकान्तवाद सम्बन्धी रचनाएँ ३४७, जिनमद्भगणी का विशेषावश्यक  
भाष्य ३४९, अकलंकदेव और उनके ग्रन्थों में स्याद्वाद का विकसित  
रूप ३५१, हरिभद्रसूरि के ग्रन्थ ३५२, विद्यानन्दि और भाणिकयनन्दि  
के जैन न्याय सम्बन्धी ग्रन्थ ३५३, अभयदेव सूरि की कृतियाँ ३५४,  
वादिदेवसूरि और उनका प्रमाण-नय-तत्त्वालोक ३५४, हेमचन्द्र सूरि  
की न्याय सम्बन्धी कृतियाँ ३५५, तेरहवीं, चौदहवीं, पन्द्रहवीं शताब्दी  
के जैनाचार्यों की न्याय सम्बन्धी रचनाएँ ३५५, सतरहवीं अठारहवीं  
शताब्दी के विशिष्ट विद्वान उपाध्याय यशोविजयजी और उनकी  
रचनाओं की न्याय-सम्बन्धी भव्य शैली में स्याद्वाद का रूप ३५५,  
पाश्चात्य साहित्य में स्याद्वाद ३५६, ग्रीक दार्शनिकों के विचार  
३५६, प्लेटों के विचार ३५६, हीगेल के विचार ३५७, अन्य आधु-  
निक पाश्चात्य विद्वानों के विचार ३५८ ।

#### १०. स्याद्वाद की लोकमंगल दृष्टि ३५९—३७२

मानवीय विचित्र वृत्ति ३६१, शांति का मार्ग ३६२, लोक-  
व्यवहार अनेकान्तात्मक है ३६३, लोक जीवन में स्याद्वाद का योगदान  
३६५, विवाद पराङ्गमुलता ३६५, वैचारिक सहिष्णुता ३६६,  
वैचारिक समन्वय तथा सहजसितत्व की स्थापना ३६७, समत्वयोग  
का विस्तार ३६८, व्यक्तिगत जीवन में स्याद्वाद ३७०, शिष्ट  
सामान्य नागरिक के आचरण के तीन सूत्र ३७१, विश्वमंगलकारी  
स्याद्वाद ३७२ ।

२२ ४२५/५५५ ३३३ २५६ (४५५)

दर्शन शब्द का प्रयोग विविध क्लेशों में होता है और यथावगत उससे योग्य कल्याणकारी आशय दृश्य विद्ये जाते हैं। जैसे 'पददर्शन' शब्दार्थ व्याख्यान में 'आनुष्ठान' अर्थ में, आत्मदर्शन शब्दार्थ प्रत्यक्ष में आत्मसाक्षात्कार अर्थ में दर्शन शब्द का प्रयोग देखा जाता है। इनके विचार जैनग्रन्थों में दर्शन शब्द के दो अर्थ और सिद्ध हैं, जो आत्म परम्पराओं में प्रचलित नहीं हैं। उनमें से एक अर्थ तो है 'अज्ञान, स्व-अज्ञान' और दूसरा अर्थ है—सामान्य बोध या आलोचनगत, वस्तु की निर्विशेष व्यापार का बोध।<sup>१</sup> इनमें से प्रचलित प्रयोग में दर्शन शब्द का अर्थ तत्त्वचिन्तन की व्यापार आदिनी दृश्य किया गया है। इस विचारव्यापिनी में दर्शन का अभिप्रेत है—  
 १. ज्ञान का साक्षात्कार करना। ज्ञान वह है जो पूर्ण है और पूर्ण होकर भी अपार्यक्त रूप में प्रतीय होता है। साक्षात्कार का अभिप्राय है—विशेष भ्रम, मन्देह, मगधेय या अज्ञेय के लिए अवकाश न हो।

मनुष्य में ज्ञान की समझने और ज्ञान की जानने की श्रिताता साहसिक है। वह जो कुछ भी देखता और जो कुछ भी सुनता है उसे जानने का प्रयत्न करता है। दर्शन की उक्त अभिप्रेत्यात्मक व्याख्या सबको ज्ञान्य है। सभी दर्शन और उनके प्रकाश ज्ञान का ही सम्पन्न करने हैं और अद्वितीय ज्ञान के अन्वेषण की गतिता एवं निरूपण में सम्मिलित रहते हैं। तथापि ज्ञानान्वेषण और ज्ञान-निरूपण की पद्धति सर्वत्र एकसी नहीं होती है। ज्ञान प्रकाशन की पद्धति सबकी अपनी-अपनी है। बौद्धदर्शन में त्रिम प्रणाली के द्वारा ज्ञान का निरूपण किया गया है, उससे विपरीत वैश्या दर्शन की प्रणाली है। इसी प्रकार न्याय, सांख्य आदि-आदि दर्शनों की ज्ञान निरूपण पद्धति अपनी-अपनी और भिन्न-भिन्न है। ये प्रणालियाँ हमनी भिन्न हैं कि उनका परस्पर एक-दूसरे में किसी भी प्रकार का सामंजस्य नहीं दीजता। इसका कारण है उनका एक पक्षीय विचार, जो साक्षात् होने हुए भी सम्पूर्णता को प्राप्त नहीं करता है। त्रिमगे से सभी पूर्ण ज्ञान का साक्षात्कार नहीं कर पाते हैं।

समस्त ज्ञान के साक्षात्कार का उपाय जैनदर्शन ने प्रस्तुत किया है। ज्ञान निरूपण हेतु जैनदर्शन की प्रणाली अपनी और अनूठी है। यह विभिन्न विचारकों का विरोध न कर उदारता का परिचय देते हुए विभिन्न दर्शनों के आश्रित ज्ञानों को यथावधान अन्वेषणपूर्वक यथार्थ मानता है। जैनदर्शन की इस प्रणाली को 'स्वाध्याय'-विद्या अनेकान्तवाद कहते हैं।

१. तत्त्वार्थप्रज्ञान सम्प्रदर्शनम्।

—तत्त्वार्थ सूत्र १।२

२. (क) विषयविषयिगन्तिगानान्तर समुद्भूत साक्षात्कारमोक्षदर्शनान्।

—प्रमाणनय० १।७

(ख) जं सामर्थ्यं महत्तं भावानं जेव कट्टु आवरं।

अविनेगिउण अत्थं दंणमिदि भण्णवे गणए ॥

—पंचसंग्रह १।१३८

1

## स्याद्वाद सिद्धान्त : सामान्य श्रवलोकन

दर्शन का अर्थ है देखना । व्याकरण में 'दृश्' धातु इसी अर्थ में प्रयुक्त की गई है । द्रष्टा, दर्शन, दृश्य और दृष्टि ये दृश् धातु से निष्पन्न शब्द हैं जो अपने-अपने आधारों से उपयोग में आते हैं । जिनके अन्वय-अन्वय अर्थ हैं, लेकिन इन सबका मूल स्रोत एक है । इनमें से दर्शन शब्द पर विचार करते हैं ।

ऊपर दर्शन का अर्थ देना बताया गया है । देखन का कार्य आँखों द्वारा होता है । जो सर्वजन प्रसिद्ध है । अतः जिनके आँखें हैं, चाहे वे मानव हैं या मानवोपर प्राणी—उनकी आँखों द्वारा होने वाली प्रवृत्ति को दर्शन कहा जाता है । यह तो हुआ दर्शन शब्द का सामान्य अर्थ । लेकिन प्रत्येक शब्द का एक व्यञ्जनात्मक सांकेतिक विशेष अर्थ और भी हुआ करता है । जिसमें अर्थ ग्राभीय भी अधिक होता है । दर्शन शब्द इससे अछूता कैसे रह सकता है । अतः वह भी अपने अन्तर्ग में एक गम्भीर आत्म्य को अन्तर्भूत किए हुए है, और वह अर्थ है—सत्य का साक्षात्कार करना । सत्य को देखना—यथार्थ की उपलब्धि करना । यह कार्य बुद्धि के द्वारा किया जाता है, विचार उसकी आधारभूमि है ।

मानव भृष्टि का सर्वोत्तम, श्रेष्ठ विचारशील प्राणी है । विचार करना उसका स्वभाव है । चिन्तन-मनन के सर्वश्रेष्ठ फल का उपभोक्ता है मानव । अतएव वह सुदूर अतीत काल से ही जीवन और जगत की प्रत्येक वृत्ति एवं प्रवृत्ति के बारे में विचार करता आया है । इस विचार के साथ ही दर्शन का प्रादुर्भाव हो जाता है । भले ही हम उसे दर्शन के नाम से सम्बोधित करें अथवा अन्य किसी नाम से, लेकिन यह सत्य है कि विचार करने के साथ ही मानव का दर्शन के क्षेत्र में प्रवेश हो जाता है । यानी विचार दर्शन की आधारशिला है । जहाँ विचार है, वहाँ दर्शन का अस्तित्व है, चाहे फिर वह विचार स्व-अस्तित्व के बारे में हो या पर-वस्तुओं के बारे में । यही नहीं, राजनीतिक, आर्थिक, सामाजिक आदि जीवन व्यवहार से सम्बन्धित सभी प्रवृत्तियों में भी दर्शन शब्द का प्रयोग किया जाता है । जिससे यह सिद्ध है कि दर्शन का अस्तित्व तिल में तेल की तरह मानव-जाति में सार्वकालिक है । दर्शन के अस्तित्व की अस्वीकृति का सिद्धान्त भी प्रकारान्तर से दर्शन का ही परिणाम है ।

दर्शन शब्द का प्रयोग विविध रूपों में होता है और यथावगत उसके योग्य प्रयोगानुसार आशय ग्रहण किये जाते हैं। जैसे 'षट्दर्शन' इत्यादि स्वरूप में आशुय-ज्ञान अर्थ में, आत्मदर्शन इत्यादि प्रसंग में आत्मसाक्षात्कार अर्थ में दर्शन शब्द का प्रयोग देखा जाता है। इनके विनाश जैन-परम्परा में दर्शन शब्द के दो अर्थ और प्रसिद्ध हैं, जो अन्य परम्पराओं में प्रचलित नहीं हैं। उनमें से एक अर्थ तो है अज्ञान, तत्त्व-अज्ञान<sup>१</sup> और दूसरा अर्थ है—साधारण बोध या आलोचनमय, वस्तु की निर्विशेष गत्तामात्र का बोध।<sup>२</sup> इनमें से प्रस्तावित प्रसंग में दर्शन शब्द का अर्थ तत्त्वचिन्तन की विचार सारिणी दृष्टि लिया गया है। इस विचारगति में दर्शन का अभिप्रेय है—सत्य का साक्षात्कार करना। गत्य वस्तु है जो पूर्ण है और पूर्ण होकर भी यथार्थ रूप से प्रतीत होता है। साक्षात्कार का अभिप्राय है—त्रिगमें भ्रम, सन्देह, मतभेद या विरोध के लिए अवकाश न हो।

मनुष्य में सत्य की समझने और सत्य को जानने की जिज्ञासा साहजिक है। वह जो कुछ भी देखता और जो कुछ भी सुनता है उसे जानने का प्रयत्न करता है। दर्शन की उक्त अभिप्रेत्यात्मक व्याख्या सबको मान्य है। सभी दर्शन और उनके प्रवर्तक गत्य का ही समर्थन करते हैं और अहर्निश सत्य के अन्वेषण की साधना एवं निरूपण में तत्परीन रहते हैं। तथापि गत्यान्वेषण और गत्य-निरूपण की पद्धति सर्वत्र एकसी नहीं होती है। गत्य-प्रकाशन की पद्धति सबकी अपनी-अपनी है। षोडशदर्शन में त्रिग प्रणाली के द्वारा गत्य का निरूपण किया गया है, उससे विपरीत वेदान्त दर्शन की प्रणाली है। इसी प्रकार न्याय, गान्धर्व आदि-आदि दर्शनों की सत्य निरूपण पद्धति अपनी-अपनी और भिन्न-भिन्न है। ये प्रणालियाँ इतनी भिन्न हैं कि उनका परस्पर एक-दूसरे में बिगड़ी भी प्रकार का सामंजस्य नहीं दीयता। इसका कारण है उनका एक पक्षीय विचार, जो सत्यांग होने हुए भी सम्पूर्णता को रक्षित नहीं करता है। जितने के सभी पूर्ण गत्य का साक्षात्कार नहीं कर पाते हैं।

समस्त गत्य के साक्षात्कार का उपाय जैनदर्शन ने प्रस्तुत किया है। सत्य निरूपण हेतु जैनदर्शन की प्रणाली अपनी और अनूठी है। वह विभिन्न विचारकों का विरोध न कर उदारता का परिचय देने हुए विभिन्न दर्शनों के आशिक सत्यों को यथान्याय अपेक्षापूर्वक यथार्थ मानता है। जैनदर्शन की इस प्रणाली को 'रयाद्वाद'-किया अनेकान्तवाद कहते हैं।

१ तत्त्वार्थप्रदान सम्यग्दर्शनम्।

—तत्त्वार्थ सूत्र १।२

२ (क) विषयविषयिगन्तिमानन्तर समुद्भूत सत्तामात्र दर्शनात्।

प्रमाणनय० ३।७

(ख) जं सामर्थ्यं ग्रहणं भाषाणं

विशेषगिऊण अर्थ





सचेतन और अचेतन पदार्थों का अलग-अलग अस्तित्व स्वीकार किया है। वे सचेतन पदार्थ को पुरुष और अचेतन पदार्थ को प्रकृति नाम से अभिहित करते हैं। लेकिन उन्होंने चेतन्य शक्ति को पदार्थों का ज्ञान करने वाला नहीं मानकर ज्ञान करनेवाला प्रकृति का गुण माना है। उन्होंने पुरुष (सचेतन) का स्वरूप स्पष्ट करते हुए कहा है कि वह अमूर्त, चेतन, भोक्ता, नित्य सर्वव्यापी, श्रिया रहित, अकर्ता, निर्गुण और मूढ है।<sup>१</sup> अन्धे और लंगड़े व्यक्ति की तरह प्रकृति और पुरुष का सम्बन्ध होता है और प्रकृति-जन्य जो महत् (बुद्धि) तत्त्व है, उसमें पदार्थ प्रतिभासित होने हैं। वास्तव में पुरुष स्वयं मूढ़ है परन्तु वह बुद्धि सम्बन्धी अध्यात्मिक को देखकर बुद्धि से भिन्न होकर भी अपने आपको बुद्धि से अभिन्न समझता है।<sup>२</sup> और बुद्धि में चेतनशक्ति का प्रतिबिम्ब पड़ने से अचेतन बुद्धि चेतन की तरह प्रतिभासित होने लगती है। जैसे कि भिन्न-भिन्न रंगों के संयोग से निर्मल स्फटिक मणि काले, पीले आदि रंग की हो जाती है, वैसे ही अविचारी चेतन-पुरुष अचेतन मन को अपने सामान चेतन बना लेता है। इनका होने पर भी वास्तव में विकारी होने से मन चेतन नहीं कहा जा सकता है।<sup>३</sup>

उनका मतव्य है कि पुरुष निष्कर्म एव निर्लेप है और बंध-मोक्ष प्रकृति को ही होता है। किन्तु प्रकृति और पुरुष का अभेद होने से पुरुष के सत्ता और मुक्ति का सद्भाव माना जाता है। प्रकृति के संयोग से ही पुरुष 'मैं सुखी हूँ' 'मैं दुःखी हूँ' ऐसा मानने लगता है। लेकिन यहाँ विचारणीय यह है कि यदि चेतनशक्ति स्व और पर का ज्ञान करने में असमर्थ है तो उसे चेतनशक्ति कैसे कहा जा सकता है और अमूर्त चेतनशक्ति का बुद्धि में प्रतिबिम्ब भी कैसे पड़ सकता है? क्योंकि प्रतिबिम्ब तो पूर्ण पदार्थ का ही पड़ता है। चेतनशक्ति को परिणमनशील और वर्तमान माने बिना उसका बुद्धि में परिवर्तन होता भी सम्भव नहीं है एवं पूर्ण रूप के त्याग तथा उत्तर रूप को ग्रहण बिना पुरुष सुख-दुःख का भोक्ता नहीं बहना सकता है। यही बात पुरुष के बंध और मोक्ष मानने के सम्बन्ध में भी कही जा सकती है। जब पुरुष निष्कर्म है, वर्तमान नहीं है, तब बंध और मोक्ष किसको?

जब मानने पर उसमें पदार्थों का ज्ञान नहीं हो सकता है। क्योंकि बिना प्रकृति के ज्ञान में व्यक्ति बहुत ही प्रतिबिम्ब पड़ने से अज्ञान दण्ड चेतन नहीं हो जाता, और अचेतन बुद्धि भी चेतन पुरुष के प्रतिबिम्ब में चेतन नहीं हो सकती।

१. श्री भोमी निम्न-सर्वव्यापी ।

२. 'पुरुष' सूत्र अथवा वाचिस्पति ।

३. पुरुषः श्रयः बोधमनुपश्यति तमनुपश्यन् अपरात्मनि तदव्ययं दर्शितम् ।

—आत्म भाष्य

४. स्व-संज्ञः २११ ।

माध्याह्निकः २१२ ।

—विष्णुसामो

चिन्तक और आचार्य ने अपने-अपने अभिमत सस्यापित करने हुए दूसरों का खण्डन भी किया है और युक्ति आदि के द्वारा उसे खण्डन की चरमसीमा तक पहुँचाया है। लेकिन एक-दूसरे के दृष्टिकोण एवं वस्तुस्थिति की ओर झांकने का प्रयास नहीं किया है।

इसका परिणाम यह हुआ कि कुछ चिन्तकों ने सिर्फ एक चिदात्मक (सचेतन) ब्रह्म रूप तत्त्व को स्वीकार किया है और दृश्यमान जगत, जैसे पदार्थों को माया बताया और कहा है कि वह मिथ्या है और जो कुछ भी हम देखते हैं, वह सब ब्रह्म का ही प्रपञ्च है। इस सम्बन्ध में उक्ति एवं शास्त्रीय प्रमाण देते हुए वे कहते हैं—यह जागतिक प्रपञ्च मिथ्या रूप प्रतीत होने से मिथ्या है—मायाजाल है और जो मिथ्या होता है, उसे मिथ्या मानना ही चाहिए जैसे कि सीप के टुकड़ों में चाँदी की प्रतीति होना मिथ्या माना जाता है। इस बात को जन-साधारण भी ऐसा ही कहते हैं और मानते हैं। फिर भी यह जो कुछ दीन रहा है, वह ब्रह्म का रूप है। ब्रह्म नाना रूप नहीं है और उसको कोई नहीं देखता है।<sup>१</sup>

उक्त दृष्टिकोण के प्रति सहज रूप में जिज्ञासा उत्पन्न हो जाती है कि क्या यह दृश्यमान जगत मिथ्या है? मायाजाल है? असत् है? क्या यह सब ब्रह्म रूप ही है और ब्रह्म का ही रूपान्तर है? क्या इन दृश्यमान पदार्थों का स्वयं अपने विभिन्न रूपों में कोई अस्तित्व नहीं है?

कुछ दूसरे चिन्तकों ने केवल भौतिक पदार्थों—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश—की सत्ता स्वीकार की और इन्हीं के संयोग से चैतन्य की उत्पत्ति मानी है। उनकी युक्ति है कि जिस समय पृथ्वी आदि भूत (भौतिक पदार्थ) शरीर रूप में परिणत होते हैं उस समय उनमें चैतन्य शक्ति स्वयमेव उत्पन्न हो जाती है। जैसे मटर आदि में गुड़, मटुआ जल आदि पदार्थों के सड़ने से शराब बनती है और उसमें मादक शक्ति स्वयं आ जाती है, वैसे ही पंचभूतों के विशिष्ट संयोग से चैतन्य शक्ति भी उत्पन्न हो जाती है। अतः चैतन्य, आत्मा का धर्म न होकर शरीर का धर्म है। मरणकाल में शरीरघन्य में विहृति आ जाने से चैतन्यशक्ति समाप्त हो जाती है। लेकिन क्या यह सम्भव है कि विजातीय, गुण, जाति, स्वभाव पहली वस्तु से उसके विपरीत गुण, धर्म स्वभाव वाली वस्तु की उत्पत्ति हो जाये? चैतन्य का गुण धर्म, स्वभाव जड़-पदार्थों के गुण, धर्म, स्वभाव से सर्वथा विरुद्ध है। यदि उनसे ही चैतन्य शक्ति की उत्पत्ति माननी हो तो जैसे मादकशक्ति प्रत्येक मादक पदार्थ में पायी जाती है, जो मटर आदि के रूप में पूर्णतया अभिव्यक्त हो जाती है, वैसे ही पृथ्वी आदि भूतों में भी चैतन्यशक्ति को मानना आवश्यक है, जो इन भूत चैतन्यवादियों को अभिप्रेत नहीं है।

उक्त ब्रह्मवादी और भूत चैतन्यवादी दोनों विचारों में भिन्न किन्हीं चिन्तकों ने

१ सर्वे ये शान्तिर ब्रह्म नेह नानास्ति किञ्चन ।

आराय मय पर्याप्ति न तन् पर्याप्ति काचन ॥

सचेतन और अचेतन पदार्थों का अलग-अलग अस्तित्व स्वीकार किया है। वे सचेतन पदार्थ को पुरुष और अचेतन पदार्थ को प्रकृति नाम से अभिहित करते हैं। लेकिन उन्होंने चेतन्य शक्ति को पदार्थों का ज्ञान करने वाला नहीं मानकर ज्ञान करना प्रकृति का गुण माना है। उन्होंने पुरुष (सचेतन) का स्वरूप स्पष्ट करते हुए कहा है कि वह अमूर्त, चेतन, भोक्ता, नित्य सर्वव्यापी, किया रहित, अकर्ता, निर्गुण और मूढम है।<sup>१</sup> अन्धे और तंगड़े व्यक्ति की तरह प्रकृति और पुरुष का सम्बन्ध होता है और प्रकृति-स्वयं मूढ़ है परन्तु वह बुद्धि सम्बन्धी अधवसाप को देखकर बुद्धि से भिन्न होकर भी अपने आपको बुद्धि से अमिश्र समझता है।<sup>२</sup> और बुद्धि में चेतनशक्ति का प्रतिबिम्ब पड़ने से अचेतन बुद्धि चेतन की तरह प्रतिभासित होने लगती है। जैसे कि भिन्न-भिन्न रंगों के संयोग से निर्मल रूपाटिक मणि काले, पीले आदि रूप की हो जाती है, वैसे ही अविकारी चेतन-पुरुष अचेतन मन को अपने समान चेतन बना देता है। इनका होने पर भी वास्तव में विकारी होने से मन चेतन नहीं कहा जा सकता है।<sup>३</sup>

उनका मतव्य है कि पुरुष निष्क्रिय एवं निर्लेप है और बन्ध-मोक्ष प्रकृति को ही होता है। किन्तु प्रकृति और पुरुष का अभेद होने से पुरुष के ससार और मुक्ति का सद्भाव माना जाता है। प्रकृति के संयोग से ही पुरुष 'मैं सुखी हूँ' 'मैं दुखी हूँ' ऐसा मानने लगता है। लेकिन यहाँ विचारणीय यह है कि यदि चेतन शक्ति स्व और पर का ज्ञान करने में असमर्थ है तो उसे चेतनशक्ति कैसे कहा जा सकता है और अमूर्त चेतनशक्ति का बुद्धि में प्रतिबिम्ब भी कैसे पड़ सकता है? क्योंकि प्रतिबिम्ब तो मूर्त पदार्थ का ही पड़ता है। चेतनशक्ति को परिणमनशील और कर्ता माने बिना उसका बुद्धि में परिवर्तन होता भी सम्भव नहीं है एवं पूर्व रूप के त्याग तथा उत्तर रूप को ग्रहण किये बिना पुरुष सुख-दुःख का भोक्ता नहीं कहला सकता है। यही बात पुरुष के बन्ध और मोक्ष मानने के सम्बन्ध में भी कही जा सकती है। जब पुरुष निष्क्रिय है, कर्ता ही नहीं है तब बन्ध और मोक्ष किनको?

बुद्धि को जड़ मानने पर उससे पदार्थों का ज्ञान नहीं हो सकता है। क्योंकि जिस प्रकार दर्पण में व्यक्ति वस्तु का प्रतिबिम्ब पड़ने से अचेतन दर्पण चेतन नहीं हो जाता, उसी प्रकार अचेतन बुद्धि भी चेतन पुरुष के प्रतिबिम्ब से चेतन नहीं हो सकती है।

१ अमूर्तचेतनो भोक्षो नित्य सर्वगतोऽक्रियः ।

अकर्ता निर्गुणः मूढम आत्मा कापिन्द्रियेन ॥

२ मूढोऽपि पुरुषः प्रत्ययं बोद्धमनुपश्यति तमनुपश्यन् अनदात्मानं तदात्मक इति प्रतिभासते ।

३ पुरुषोऽविहृतात्मैव स्वनिर्भासमचेतनम् ।

मनः करोति साप्रिय्यादुपाधिः रूपाटिकं यथा ॥

कुछ चिन्तकों ने द्रव्य, गुण, कर्म आदि छद् तत्त्व माने हैं। लेकिन उनमें सत्ता पृथक् मानी है। द्रव्य आदि स्वयं सत् नहीं है, सत्ता सामान्य में वे सत् हैं। लेकिन विचार करने पर यह भी एक सम्पत्ता मान प्रतीत होगी है। यदि सत्ता को द्रव्यादि से भिन्न माना जाये तो द्रव्य आदि को अगत् मानना चाहिए। जब द्रव्य आदि का स्वयं अस्तित्व ही नहीं है तो दूसरे की सहायता में उनका अस्तित्व कैसे माना जा सकता है? साथ ही यह भी विचारणीय है कि द्रव्य, गुण और कर्म इन तीन तत्त्वों में तो सत्ता मानने और सामान्य विशेष एवं समवाय इन तीन तत्त्वों में नहीं मानने का कारण क्या है? क्योंकि अस्तित्व वस्तु का स्वरूप है और उन द्रव्यादि छद् तत्त्वों का अस्तित्व स्वयं उनके सत् होने पर ही सम्भव है। एक ओर तो द्रव्य, गुण और कर्म में ही सत्ता मानना और दूसरी ओर द्रव्यादि समवाय पर्यन्त छोड़ पदार्थों में सत्ता मानना<sup>१</sup> तो उपहासास्पद प्रतीत होता है तथा इस प्रकार की द्विक्रिया का कारण क्या है? इसका कोई स्पष्टीकरण ये चिन्तक नहीं देते हैं।

उक्त सभी विचारों से भिन्न जैन-दर्शन जीव और अजीव दोनों तत्त्वों (द्रव्यों) को स्वीकार करता है। न तो सिर्फ एक चेतन तत्त्व ही है और न केवल अचेतन ही। जड़ और चेतन इन दोनों तत्त्वों में से न तो चेतन तत्त्व निष्क्रिय है और न अचेतन तत्त्व सक्रिय है। दोनों का अपने गुण, धर्म स्वभाव में अस्तित्व है; आरोपित सत्ता से उनका अस्तित्व नहीं है। उनमें अपनी-अपनी स्थिति रूप से परिवर्तन होत रहने पर भी नित्यता है। वे न तो सर्वथा नित्य ही हैं और न सर्वथा अनित्य ही। इसी प्रकार उनमें वस्तुत्व, प्रमेयत्व आदि अनेक गुण अपने-अपने रूप में विद्यमान रहते हैं।

जीव और अजीव तत्त्वों में से अजीव के निम्नलिखित पांच भेद हैं—  
(१) धर्मास्तिकाय, (२) अधर्मास्तिकाय, (३) आकाशास्तिकाय, (४) पुद्गलास्तिकाय, (५) काल<sup>२</sup>। जीव का कोई भेद नहीं है। इन छद् द्रव्यों के लक्षण<sup>३</sup> क्रमशः इस प्रकार हैं—

(१) धर्मास्तिकाय—यह जीव और पुद्गलों की गति त्रिया में सहायक द्रव्य है।

१ पण्णां पदार्थानां साधर्म्यमस्तित्वं ज्ञेयत्वमभिधेयत्व च इति।

२ धम्मो अहम्मो आगासं कालो पुग्गलं.....।

—प्रशस्तकारवचनात्

३ गइ लक्खणं उ धम्मो अहम्मो ठाण लक्खणो।

—उत्तराध्ययन २८।७

भायणं सव्वदब्बाणं नहं ओमाहलक्खणं ॥

वत्तणा लक्खणो कालो जीवो उवज्जीव लक्खणो।

वण्णरसगघकासा पुग्गलाणं सु लक्खणं ॥

—उत्तराध्ययन २८।९, १०, १२

(२) अधर्मास्तिकाय—जीव और पुद्गलों की स्थिति में सहयोगी कारण रूप अधर्म द्रव्य है।

(३) आकाशास्तिकाय—जिसमें पदार्थों को आश्रय-आधार देने का गुण हो।

(४) पुद्गलास्तिकाय—जिसमें रूप, रस, गन्ध, वर्ण हो, उसे पुद्गल कहते हैं।

(५) काल—समस्त द्रव्यों के वर्तना, परिणमन आदि के साधारण कारण को काल कहते हैं।

(६) जीवास्तिकाय—जिसमें चेतन शक्ति हो अथवा इन्द्रिय, बल, आयु एवं स्वासोच्छ्वास रूप प्राणों से जो जीता है, वह जीव है।

धर्म, अधर्म, आकाश, पुद्गल और जीव यह पाँच द्रव्य बहु-प्रदेशी होकर अस्तित्व वाले होने से अस्तिकाय द्रव्य कहलाते हैं और काल द्रव्य सिर्फ एक प्रदेशी होने से अस्ति द्रव्य तो है किन्तु बहु प्रदेशी न होने से अस्तिकाय द्रव्य नहीं है।

जैनदर्शन में इन छहो द्रव्यों के रूप में लोक-व्यवस्था का विशद विवेचन किया गया है। इन छह द्रव्यों के सिवाय इस विश्व में अन्य कुछ नहीं है। विश्व में जो कुछ भी विभिन्नतायें हमारे देखने में आती हैं अथवा नहीं आती हैं, उन सबका मावश इन छह द्रव्यों में हो जाता है।

द्रव्य का लक्षण है—सत्<sup>१</sup>। सत् उसे कहते हैं जिसमें उत्पाद, ध्वय और प्रोक्ष्यात्मकता हो।<sup>२</sup> इनके लक्षण<sup>३</sup> क्रमशः इस प्रकार हैं—

उत्पाद—नवीन पर्याय (अवस्था) का उत्पन्न होना।

ध्वय—पूर्व पर्याय का नाश होना।

प्रोक्ष्य—उत्पाद और ध्वय होते रहने पर भी द्रव्य का अपने मूल स्वभाव में स्थिर रहना।

उत्पाद आदि उक्त तीनों के लक्षणों का तात्पर्य यह है कि सत् प्रतिक्षण परिणमनशील है। वह पूर्व पर्याय का परित्याग करके उत्तर पर्याय धारण करता है। उसकी यह पूर्व-व्यय और उत्तर-उत्पाद की धारा अनादि-अनन्त है, बन्धी विच्छिन्न नहीं होती है। चाहे जड़ द्रव्य हो या चेतन। कोई भी द्रव्य इस उत्पाद-व्यय के चक्र से बाहर नहीं है। यह उसका स्वभाव है। उसका मौलिक धर्म है कि उसे प्रतिक्षण परिणमन करते रहना चाहिए और अपने मूल स्वभाव का परित्याग न करते हुए अपनी

—तत्त्वावधेयम् १।२६

—तत्त्वावधेयम् १।३०

१ सद् द्रव्यलक्षणम्।

२ उत्पाद ध्वयप्रोक्ष्यगुक्तम् मन्।

३ स्वभावपरित्यागेन भावान्तरावाप्तिरुत्पादः, पूर्वभावविगमो ध्वयः, अनादि पारिणामिक स्वभावत्वेन व्ययोदयभावात् ध्रुवति स्थिरीभवति इति ध्रुवः, ध्रुवस्य भावः कर्म वा प्रोक्ष्यम्।

—तत्त्वावधेयम् १।३०

अविच्छिन्न धारा में असंकरभाव में अनाद्यतन रूप में परिणत होने रहता चाहिए। ये परिणमन कभी सदृश भी होते हैं और कभी विमदृश भी। ये कभी एक-दूगरे के निमित्त से प्रभावित भी होते हैं और स्वतः भी होते रहते हैं। लेकिन यह निश्चित है कि यह उत्पाद, व्यय और ध्रुव्य रूप परिणमन को धारा किंगी भी समय दीप-निर्वाण की तरह बुझ नहीं सकती है, रुक नहीं सकती है एव अमृत का कभी उत्पाद नहीं होता।<sup>१</sup> परिवर्तन कितना भी क्यों न हो जाय, परिवर्तनों की सख्या अनन्त भी हो जाये, फिर भी वस्तु की सत्ता नष्ट नहीं होती है। अनन्त प्रयत्न करने पर भी जगत के रगमच से एक भी अणु को नष्ट नहीं किया जा सकता है। यह जैनदर्शन की लोक-व्यवस्था एव द्रव्य-व्यवस्था का अखण्ड गिद्धान्त है।

जबकि अन्य तत्त्व चिन्तक द्रव्य की सत्ता, स्वरूप, स्थिति आदि का पुनरुत्थान निरूपण नहीं कर पाये हैं, द्रव्य में न तो बूटस्थ नित्यता ही गिद्ध होती है और न क्षण विध्वंसता ही। चैतन्य गुण युक्त आत्म-तत्त्व भी है और चैतन्यविहीन मूर्त (दृश्य-मान), अमूर्त (अदृश्यमान) तत्त्व का भी अस्तित्व है। ये सभी द्रव्य सदात्मक हैं अर्थात् गुण-पर्यायारमक हैं। आनी गुणात्मक स्थिति के कारण उनमें ध्रुवता है तथा पर्याय-रूपता के कारण उनमें उत्पत्ति-विनाश रूप अवस्थायें भी विद्यमान हैं। गुण निःकाल-वर्ती सहभावी हैं और अवस्थायें एक समयवर्ती भ्रमवर्ती हैं।<sup>२</sup> द्रव्य के इसी गुण-पर्यायारमक रूप में उत्पाद व्यय ध्रुव्यात्मकता स्थित है।<sup>३</sup>

उत्पाद, व्यय और ध्रुव्य के इस सावं द्रव्यिक नियम का कोई अपवाद नहीं है। प्रत्येक सत् (द्रव्य) प्रति समय अपनी पर्याय परिवर्तित करता ही रहता है, चाहे आगामी पर्याय सदृश, असदृश, अल्पसदृश, अर्धसदृश या विसदृश क्यों न हो, किन्तु परिणामित्व स्वभाव के कारण प्रत्येक द्रव्य अपनी उत्पादन योग्यता और सन्निहित निमित्त सामग्री के अनुसार प्रति समय परिवर्तित हो रही है।

द्रव्य में यदि उत्पाद शक्ति पहले क्षण में पर्याय उत्पन्न करती है तो विनाश शक्ति उस पर्याय का दूसरे क्षण में नाश कर देती है। यानी प्रति समय यदि उत्पाद-शक्ति किसी नूतन पर्याय को प्रगट करती है तो विनाश शक्ति उसी समय पूर्व पर्याय को नाश करके उसके लिये स्थान रिक्त कर देती है। इस प्रकार इस विरोधी समागम के द्वारा द्रव्य प्रतिक्षण उत्पाद, विनाश और इसकी कभी विच्छिन्न न होने वाली ध्रुव्य-परम्परा के कारण विलक्षण है। द्रव्य के इस स्वाभाविक परिणमन चक्र में जब जैसी

१ (क) भावस्त नित्य तासो नित्य अभावस्त उप्पादो।

(ख) नास्तनो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः।

२ अन्वयिनो गुणाः व्यतिरेकिनः पर्यायाः।

३ गुणपञ्चएमु भाग उप्पायवयं पकुच्चति।

—पंचास्तिकाय, गाथा १५

—गीता २।१६

—सर्वार्थसिद्धि ५।३८ टीका

—पंचास्तिकाय गाथा १५

कारणसामग्री का संयोग हो जाता है, उसके अनुसार वह परिणमन प्रभावित होता है और कारणसामग्री का आधार द्रव्य को भी प्रभावित करता है। द्रव्य में अपने सभाव्य परिणमनों की असंख्य योग्यतायें प्रतिसमय विद्यमान हैं किन्तु प्रगट वही योग्यता होती है जिसकी सामग्री परिपूर्ण हो जाती है।

द्रव्य गुण-पर्यायात्मक है, इस पर सूक्ष्म दृष्टि से विचार किया जाये तो ज्ञात होगा कि प्रत्येक द्रव्य सामान्यतया यद्यपि अखण्ड है, परन्तु वह अनेक सहभावी गुणों का अभिन्न आधार होता है, जिससे उसमें गुणवृत्त विभाग किया जा सकता है। एक पुद्गल परमाणु गुणपत् रूप, रस, गन्ध और स्पर्श आदि अनेक गुणों का आधार होता है और प्रत्येक गुण भी प्रतिसमय परिणमनशील है। द्रव्य और गुण का कथंचित् तादात्म्य सम्बन्ध है। द्रव्य से गुण को पृथक् नहीं किया जा सकता है। इसीलिये वह अभिन्न है। फिर भी संज्ञा, मर्यादा, प्रयोजन आदि के भेद से उसका विभिन्न रूप से निरूपण किया जाता है, अतएव वह भिन्न भी है। इस दृष्टि से द्रव्य में जितने गुण हैं उतने उत्पाद और व्यय प्रति समय होते रहते हैं। प्रत्येक गुण अपनी पूर्व पर्याय को छोड़कर उत्तर पर्याय को धारण करता है और वे सब हैं अपृथक् सत्ता वाले, उनकी द्रव्य सत्ता एक है। गुण और पर्याय को छोड़कर द्रव्य का कोई पृथक् अस्तित्व नहीं है। यानी गुण और पर्याय ही द्रव्य है। पर्यायों में परिवर्तन होने पर भी जो एक अविच्छिन्नता का नियामक अंश है, वही गुण है। गुण अपनी सामान्य पर्यायों में सामान्य एकरूपता के प्रयोजक होते हैं। जिस समय पुद्गलाणु में रूप, रस, गन्ध स्पर्श में से कोई भी अपनी नई पर्याय लेता है, उसी समय उसके रूप, रस आदि में भी परिवर्तन आ जाता है। इस तरह प्रत्येक द्रव्य में प्रति समय गुणवृत्त अनेक उत्पाद-व्यय होते हैं और वे सब उस गुण के स्वरूप, पर्याय हैं।

#### कार्योत्पत्ति सम्बन्धी जैनदर्शन का दृष्टिकोण

कार्योत्पत्ति के सम्बन्ध में दर्शनकारों की मुख्यतया तीन विचारधारायें हैं। प्रथम सत्कार्यवाद, द्वितीय असत्कार्यवाद और तृतीय सत्-असत्कार्यवाद। इनमें से सांख्यदर्शन सत्कार्यवादी है। उसका कथन है कि प्रत्येक कारण में उससे उत्पन्न होने वाले कार्य की सत्ता है, क्योंकि सर्वथा अगत् कार्य की उत्पत्ति खरविषाणवत् नहीं हो सकती है। मेहूँ के अकुर के लिये गेहूँ का बीज आवश्यक है जो आदि के बीज नहीं। इसीलिये उत्पादन में कार्य का सद्भाव है, अगत् में सब कारणों से सभी कार्य पैदा नहीं होते हैं किन्तु प्रतिनियत कारणों से प्रतिनियत कार्य होते हैं। यानी जिन कारणों में कार्य का सद्भाव है, वे ही उससे उत्पन्न होते हैं, अन्य नहीं।<sup>१</sup> यदि कारणों में कार्य का सद्भाव स्वीकार न किया जाये तो संसार में कोई किसी का कारण ही नहीं हो

१ असत्करणादुत्पादन ग्रहणात् सर्वसम्भवाभावात्।

कारणकार्यविभागादविभागाद् वैश्वरूप्यस्य ।)

—सांख्यकारिका ६




सकता है। कार्य कारण भाग स्वयं ही कारण में किसी रूप से कार्य का सद्भाव मिल कर देता है।

नैसर्गिक आदि अस्तकर्मवादी हैं। उनका कथन यह है कि जो स्वच्छ परमाणुओं के संयोग से उत्पन्न होता है, वह एक सदा ही अस्थायी द्रव्य है। उन परमाणुओं के संयोग के बिगड़ जाने पर वह गल्ट हो जाता है। उत्पत्ति से पूर्व उत अवयवी द्रव्य की कोई सत्ता नहीं है। यदि कार्य की सत्ता कारण में स्वीकृत करली जाये तो कार्य को अपने आकार-प्रकार में उसी समय मिलाना चाहिए था, किन्तु ऐसा देना नहीं जाता है। अवयव द्रव्य और अवयवी द्रव्य पदार्थ भिन्न-भिन्न द्रव्य हैं, किन्तु उनका क्षेत्र पृथक् नहीं है, वे अनुत्तर्गम्य हैं। अवयवी की उत्पत्ति यदि होती है तो वह केवल अवयवों में ही। अवयवों से भिन्न पृथक् अवयवी को विकासकर दिखाना सम्भव नहीं है और न ऐसा देना जाता है।

और भी अस्तकर्मवाद को मानो है। प्रतिक्षण नवीन उत्पाद होना उनका निश्चय है। उनकी दृष्टि में पूर्व और उत्तर के साथ वर्तमान का कोई सम्बन्ध नहीं है। जिस समय में जहाँ जो है, वह नहीं और उसी समय गल्ट हो जाने वाला है। सरासरी ही कार्यकारणभाव आदि व्यवहारों की नियामक है। परन्तु दो क्षणों का परस्पर में कोई वास्तविक सम्बन्ध नहीं है।

लेकिन जैनदर्शन उक्त दोनों ऐकान्तिकवादों सत्कर्मवाद, अस्तकर्मवाद को कार्योत्पत्ति के लिये नियामक नहीं मानकर सद्सत्कर्मवाद को मानता है। इसका कारण यह है कि प्रत्येक पदार्थ में मूलभूत द्रव्य योग्यताएँ होने पर भी कुछ तत्सर्वाय योग्यताएँ भी होती हैं। ये पदार्थ योग्यताएँ मूल द्रव्य योग्यताओं से बाहर की नहीं हैं किन्तु उन्हीं से वे विशेष आस्थाओं में साक्षात् विकास को प्राप्त होने वाली हैं। जैसे मिट्टी का पुरुषन के परमाणुओं में घट, पट आदि रूप से परिणमन करने की सभी द्रव्य योग्यताएँ हैं, परन्तु मिट्टी की तत्सर्वाय योग्यता ही घटको साक्षात् उत्पन्न कर सकती है, पट आदि को नहीं। अर्थात् कार्य अपने कारण द्रव्य रूप में द्रव्य योग्यता के साथ ही तत्सर्वाय योग्यता या शक्ति के रूप में रहता ही है, उसका अस्तित्व योग्यता अर्थात् द्रव्य रूप में ही है, पदार्थ रूप से नहीं है।

साध्य प्रधान को कारणद्रव्य मानता है। उसमें जगत् के समस्त कार्यों के उत्पादन की शक्ति है। ऐसी स्थिति में जहाँ उसमें शक्ति रूप से सब कार्य विद्यमान है तब अमुक समय में अमुक कार्य ही उत्पन्न हो, यह व्यवस्था नहीं बन सकती है। कारण के एक होने पर परस्पर विरोधी अनेक कार्यों की युगपत् उत्पत्ति सम्भव ही नहीं है। अतः साध्य का यह मानना कुछ विशेष अर्थ नहीं रखता कि 'कारण में कार्य कर्मिक रूप में है, शक्ति रूप में नहीं है।' क्योंकि शक्ति रूप में तो  विद्यमान है। दूसरी बात यह है कि प्रधान व्यापक एवं निरंश है, साथ विभिन्न देशों में परस्पर विरोधी अनेक कार्यों का आविर्भाव

चाहिए जो प्रत्यय विरुद्ध है। जब सर्वशक्ति सम्पन्न प्रधान नामक कारण सर्वत्र विद्यमान है तो मिट्टी के पिण्ड से घट की ही भाँति कपड़ा और पुस्तक आदि उत्पन्न क्यों नहीं होते हैं ?

इस सम्बन्ध में जैनदर्शन का तो स्पष्ट उत्तर है कि मिट्टी के परमाणुओं में यद्यपि पुस्तक और घट रूप से परिणमन करने की मूल द्रव्य योग्यता है किन्तु मिट्टी की पिण्ड रूप पर्याय में साक्षात् कपड़ा और पुस्तक बनने की तत्पर्याय योग्यता नहीं है। इसीलिये मिट्टी का पिण्ड पुस्तक या कपड़ा नहीं बन पाता है। दूसरी बात यह है कि द्रव्य भी एक नहीं, अनेक है, अतः सामग्री के अनुसार परस्पर विरुद्ध अनेक कार्यों का युग्मपत् उत्पाद बन जाता है। महत्त्व तत्पर्याय योग्यता का है। त्रिम समय में कारण द्रव्यों में जितनी तत्पर्याय योग्यताएँ होंगी, उनमें से किसी एक का विकास, प्राप्त कारण सामग्री के अनुसार हो जाता है और पुरुष का प्रयत्न उसे द्रष्ट आकार और प्रकार में परिणत कराने के लिये विशेष साधक होता है। उपादान व्यवस्था इसी तत्पर्याय योग्यता पर आधारित है, मात्र द्रव्य योग्यता पर ही नहीं। क्योंकि गेहूँ और जौ दोनों बीजों के परमाणुओं में अकुरों को पैदा करने की द्रव्य योग्यता समान रूप से है परन्तु तत्पर्याय योग्यता जौ के बीज में जौ के अकुर को ही उत्पन्न करने की है और गेहूँ के बीज में गेहूँ के अकुर को उत्पन्न करने की। अनएव विभिन्न कार्यों की उत्पत्ति के लिये भिन्न-भिन्न उपादानों का ग्रहण होता है।

द्रव्य पर्यायवाद मानने के सम्बन्ध में बौद्ध एक दूषण देते हैं कि 'दही खाओ' बहने पर व्यक्ति ऊँट को खाने के लिये क्यों नहीं दौड़ता है, जबकि दही और ऊँट के पुद्गल में पुद्गल रूप से कोई भेद नहीं है।<sup>१</sup> यह दोष देना उचित नहीं है क्योंकि जगत का व्यवहार केवल द्रव्य योग्यता से नहीं चलता है बरन् तत्पर्याय योग्यता से चलता है। ऊँट के शरीर के पुद्गल और दही के पुद्गल द्रव्य रूप से समान होने पर भी एक नहीं हैं और वे स्थूल पर्याय रूप से भी परस्पर अपना भेद रखते हैं तथा तत्पर्याय योग्यताएँ भी उन दोनों की भिन्न-भिन्न हैं, अतः 'दही खाओ' बहने पर दही ही खाया जाता है, ऊँट का शरीर नहीं।

एक द्रव्य की अपनी प्रतिक अवस्थाओं में अमुक उत्तर पर्याय का उत्पन्न होना केवल द्रव्य योग्यता पर ही निर्भर नहीं होता है किन्तु कारणभूत पर्याय की तत्पर्याय योग्यता पर भी निर्भर होता है। प्रत्येक द्रव्य के प्रति समय स्वभावतः उपादान-व्यवस्था रूप से परिणामी होने के कारण सब व्यवस्थाएँ सदमन् कार्यवाद के आधार में व्यवस्थित हो जाती हैं। विवर्तित कार्य अपने कारण में कार्य-आकार से असत् होकर भी योग्यता या शक्ति रूप से सत् है। यदि कारण द्रव्य में वह शक्ति न होती तो उसमें

१ सर्वस्योभयरूपत्वे तद्विशेषानिराकृतेः ।

चोदितो दधि सादेति किमुष्टुं नाभिप्रायति ॥

वह कार्य उत्पन्न ही नहीं हो सकता था। एक अविच्छिन्न प्रवाह में बनने वाली धारा-बद्ध पर्यायों का परस्पर ऐसा कोई विनिष्ट सम्बन्ध तो होना ही चाहिए जिसके कारण पूर्व पर्याय अपनी ही उत्तर पर्याय में उत्पादन कारण हो सके, दूसरे की उत्तर पर्याय में नहीं।

यह अनुभव मिथ्य व्यवस्था न तो साम्य दर्शन के सकार्यवाद में सम्भव है और न बौद्ध तथा नैयायिक दर्शन आदि के अमल्लाप्यवाद में ही। साम्य के मत में कारण के एक होने से इतनी अभिन्नता है कि कार्य भेद को मिथ्य करना अशक्य है और बौद्धों के यहाँ इतनी भिन्नता है कि अगुण दण के साथ अगुण दण का उत्पादन-उपादेय-भाव बनना कठिन है। इसी तरह नैयायिकों के अवयवी द्रव्य को अगुण अवयवों के साथ समवाय सम्बन्ध मिथ्य करना इमान्ति कठिन है कि उनमें परस्पर अत्यन्त भेद माना गया है।

जैनदर्शन में जो जीव आदि द्रव्य माने गये हैं, वे गुण पर्यायात्मक हैं। गुण और पर्याय द्रव्य से कश्चित् तादात्म्य-सम्बन्ध होने के कारण सत् तो है किन्तु द्रव्य के समान मौलिक नहीं, द्रव्यात्मक हैं। इनका उत्पाद, विनाश रूप अवस्थाएँ होती रहती हैं और अनेकान्तात्मक होने से प्रमेय बनती हैं। जैनदर्शन की दृष्टि में द्रव्य ही एक मात्र मौलिक पदार्थ है और जो अन्य दार्शनिकों ने गुण, कर्म, सामान्य आदि माने हैं वे सब द्रव्य की पर्यायें हैं स्वतन्त्र पदार्थ नहीं हैं। प्रमेयभूत पदार्थ के एक-एक अंश में नमों की प्रवृत्ति होती है।

पदार्थ की यह स्थिति है। इसी पृष्ठभूमि के आधार पर जैनदर्शन ने अपने दृष्टिकोण और चिन्तन-गमन को स्पष्ट करने के लिए स्याद्वाद के सिद्धान्त को प्रस्तुत किया है।

### स्याद्वाद की परिभाषा

विचार करने की क्षमता ही मनुष्य को समग्र प्राणधारियों में एक विशिष्ट स्थान प्राप्त कराती है। मनुष्य सोचता है और स्वतन्त्रतापूर्वक सोचता है। परिणामतः विचारों की विभिन्न दृष्टियाँ उत्पन्न होती हैं। एक ही वस्तु के स्वरूप के बारे में विभिन्न व्यक्ति अपने-अपने दृष्टिकोणों से सोचना प्रारम्भ करते हैं। यहाँ तक तो विचारों का त्रुटि रूप में चलता है किन्तु उसके आगे होता यह है कि विचार करने वाले विचारणीय वस्तु को विभिन्न दृष्टिकोणों से देखकर उसके समग्र स्वरूप को समझने की ओर उन्मुख नहीं होते, किन्तु जिसने वस्तु को जिस विशिष्ट दृष्टि से सोचा वह उसे ही वस्तु का समग्र स्वरूप घोषित कर अपने महत्त्व प्रदर्शन के लिए अप्रसर होने लगता है। इसके फलस्वरूप ऐकान्तिक दृष्टिकोण एवं हठवादिता का वातावरण बनने लगता है और जो विचार सत्य ज्ञान की ओर अप्रसर कर सकते थे,

वे ही पारस्परिक समन्वय के अभाव में विद्वेष पूर्ण संघर्ष के जटिल कारणों के रूप में परिवर्तित हो जाते हैं। इस संघर्ष का परिहार स्याद्वाद सिद्धान्त द्वारा सम्भव है। इसीलिये महान् आचार्यों ने स्याद्वाद की संस्तुति करते हुए कहा है—

अणं विना सोपस्त वि व्यवहारो सम्बन्धो न निव्वड्ढ ।

तस्स भुवणेश्च गुरुणो णभो अणेरंतवापस्स ॥<sup>१</sup>

—चित्तके बिना लोक-व्यवहार सफल नहीं हो सकता है, ऐसे लोक के एकमात्र गुरु अनेकांतवाद (स्याद्वाद) को नमस्कार है। इतना ही नहीं, जिसके आलोक में समस्त पदार्थों का समूह अपनी अतन्त पर्यायों के साथ दर्पण में प्रतिभासित जैसा दृष्टिगोचर होता है तथा जो श्रेष्ठतम शास्त्रों का बीज है, मूल है, जो जन्मान्धों के हस्तिविषयक विविध अर्थों के स्पर्श से उत्पन्न विरोध की तरह समस्त ऐकान्तिक दृष्टिकोणों, विचारों के दुरापह का शमन करने की क्षमता रखता है एवं समस्त वचन व्यवहार अन्य विरोधाभासों को शमन करने वाला है ऐसा अनेकांतवाद (स्याद्वाद) सदैव जयवन्त रहे।<sup>२</sup>

स्याद्वाद का अर्थ है विभिन्न दृष्टिकोणों का पक्षपात रहित होकर तटस्थ बुद्धि और दृष्टि से समन्वय करना। स्याद्वाद एक न्यायाधीश जैसा है। जैसे न्यायाधीश वादी-प्रतिवादी दोनों पक्षों के बयानों को सुनकर और उन दोनों के बयानों की जाँच-पड़ताल करके निष्पक्ष फैसला देता है, वैसे ही स्याद्वाद भी परस्पर भिन्न विचारों को सुनकर उनमें समन्वय करता है।

जिन्हें सत्य ग्रहण करना है, उन्हें समन्वय का आधार सापेक्षता को अंगीकार करना होगा। सिर्फ अपने द्वारा निश्चिन्त नियमों और सिद्धान्तों के द्वारा चिन्तन और चिन्त्य (जिसका चिन्तन विचार लिया जा रहा है) का एक अंश ही प्राप्त किया जा सकता है। यदि हम इन बात पर गम्भीरता से विचार करें तो विभिन्न विचार-धाराओं द्वारा बताये गये सत्यांशों का एकीकरण करके समग्र सत्य के दर्शन कर सकते हैं। लेकिन जिन्होंने एक विशिष्ट प्रणाली को ग्रहण कर लिया है और निराकर अरूप सत्य तक नहीं पहुँच पाये हैं, वे प्रायः अपने मान्य सत्य तक भी नहीं पहुँच पाते हैं और शाश्वत सत्य को ऐतिहासिक तथ्यों से मिलाकर भ्रम उत्पन्न कर देते हैं।

दर्शनों में विभिन्नतायें क्यों हैं? वे महत्त्वपूर्ण क्यों दिखाई देती हैं? इसका

१ आचार्य सिद्धसेन दिवाकर, —सम्प्रति तर्क ३।६८

२ तज्जयति पर ज्योति सप्त समस्तैरन्तर्पर्यायैः।

दर्पणतल इव सकला प्रतिफलति पदार्थमालिका यत्र ॥

परमाणुमय बीजं निषिद्ध आत्मन्ध सिन्धुरविधानम्।

सकलनयविसन्निता विरोधमयनं नमाम्यनेकान्तम् ॥

—पुरोधस सिद्धपुपाय, अमृतचंद्रमूरि

कारण यह है कि हमें आगे ही विचार के सम्पादन में मन्त्र का मान नहीं है। विभिन्न विचारों के बीच एकता की सिद्धि बाधा स्वरूप मध्यम नहीं है। इसको तो मन्त्र-सुंसी पदार्थ की सिद्धि में सिद्ध विद्या वा मकरा है।

हम आगे जीवन स्वरूप को ही लें। वह विभिन्न विचारों में मन्त्रों का बीच में गुजरता है। जो एक मन्त्र और जो एक विद्या कला में इनका प्रयोग रूप में पाती के समान विद्या टुकड़े देती है। इसके बिना हम बाधा स्वरूप का विचार एकता के लिए भी नहीं कर सकते हैं। जैसे एक ही मन्त्र में विचार, गुण, साधन आदि जो एक विचारों का सम्मेलन है किन्तु बाधा वाली वाली जोशाओं की सुस्पष्टता और जीवन के दृष्टिकोण में उसे सम्मिलित करता है और वे जोशाओं उम-उम दृष्टिकोण में मन्त्र मानी जाती है।

'स्याद्वाद', 'स्यात्' और 'वाद' इन दो शब्दों में निम्नलिखित अर्थ है। इनमें 'स्यात्' शब्द विचार रूप में प्रयोग होता है, 'वाद' मन्त्रों में प्रयोग होता है। इसीलिए 'स्यात्' शब्द एक ओशा में, अपेक्षा विशेष अवस्था कथित्व एवं का शोक है और 'वाद' शब्द का अर्थ है वचन करना। अर्थात् अपेक्षा विशेष में पदार्थ में विद्यमान अन्य ओशाओं का निराकरण नहीं करना हुए सम्पूर्णता का वचन करना। अथवा 'स्यात्' मानी कथित्व या विविध प्रमाण में ओशा का वचन (ओशा कहना) वाद करना प्रतिपादन करना स्याद्वाद कहलाता है।<sup>१</sup> इसका तात्पर्य यह हुआ कि स्याद्वाद वह सिद्धान्त है जो अपेक्षा का लेकर बताया है और भिन्न-भिन्न विचारों का एकीकरण करता है। इसीलिए स्याद्वाद का तात्पर्य सिद्धान्त भी कहते हैं।

स्याद्वाद सिद्धान्त के वेदा महर्षियों ने स्याद्वाद की परिभाषा इन शब्दों में व्यक्त की है—अपने अथवा दूसरे के विचारों, मन्त्रों, वचनों तथा कार्यों में सम्पूर्ण विभिन्न अपेक्षाओं या दृष्टिकोणों का ध्यान रखना स्याद्वाद है। अन्य अपेक्षाओं का निराकरण नहीं करने हुए सर्व दर्शनों से सम्मन सम्पूर्ण वस्तु के अर्थों का एक साथ अपेक्षा विशेष से कथन करने की पद्धति का नाम स्याद्वाद है।<sup>२</sup>

१ (क) स्यादिति शब्दो अनेकान्वयानि प्रतिपत्तय्यो, न पुनर्विधिविचार प्रस्तादियो री तथा विवक्षायात् ।  
—भट्टसहस्री ७० २८५

(ख) सर्वपास्व निषेधराज्येकान्वयाद्येतत् कथंचिदर्थे स्यादृष्ट्यो निपातः ।

—वैवास्विकाय टीका

२ स्यात् कथंचित् विविधतत्प्रकारेणानेकान्वयेण वदनं वादो अन्यः, कथनं प्रतिपादनमिति स्याद्वादः ।

—समयसार ता. वृ. स्याद्वाद अधिकार ४१३।७

३ स्यात् कथंचित् सर्वदर्शनसम्मतं सम्पूर्णवस्तुत्वज्ञानमिष्य. सापेक्षतया वदनं स्याद्वादः ।



होता है, पेट को टटोलने वाले को कोठी जैसा और कान पकड़ने वाले को सूप-सा मानूम होता है। अगर ये सभी अन्ध व्यक्ति यही आप्रह रखें कि जैसा मुझे लगता है या मैंने जाना है, वही हाथी का असली स्वरूप है तो उनमें ऐसी लड़ाई हो कि शायद एक-दूसरे की जान लेने-देने की नीयत आ जाये। क्योंकि उनकी हाथी को जानने की अपनी-अपनी पद्धति तो है, पर वही सत्य नहीं है। सत्य गवकी पद्धति से परे है। उन सबकी पद्धति का समन्वित रूप हाथी सत्य है।

स्याद्वाद का आप्रह, दुराप्रह या कदाप्रह नहीं है। जहाँ भी सत्य हो वह उसे ग्रहण करता है। जैसे मैं जो देखता हूँ, वह मेरे लिये सत्य ही है, किन्तु दूसरा जो देखता है, उसके लिये वही सत्य होगा। वैसे ही स्याद्वाद के लिये भी जानना चाहिये। वह अपने सत्य को समझता है, लेकिन दूसरे पर लादने का प्रयत्न नहीं करता है और न उसके नाश करने का उपाय सोचता है। दूसरे पर अपने सत्य को लादने से स्याद्वाद की विजय नहीं होती है। किन्तु वह अपने सत्य से दूसरे को परिचित कराता है और दूसरे के कथन में जो सत्य है, उसे ग्रहण करता है। स्याद्वाद की सत्य-शोधक वृत्ति का यह रूप होता है। इसीलिये स्याद्वाद ऐसी वचनप्रणाली को अपनाता है जो उस तथ्य का सही-सही प्रतिनिधित्व कर सके, उसके स्व-पर रूप की ओर संकेत कर सके और भ्रम को उत्पन्न न होने दे। कथन में कोई अंग छूट न जाये और जिस समय जो धर्म विवक्षित है, उसका कथन भी हो जाये।

प्रत्येक वस्तु में अनंत धर्मों की अपने स्वरूप से सत्ता है और वह सत्ता उस पदार्थ में विद्यमान अन्य धर्मों की प्रतिरोधक नहीं है। क्योंकि वस्तुस्थिति का रूप ही ऐसा है कि प्रत्येक वस्तु स्व-रूप से विद्यमान रहनी है और पर-रूप से अविद्यमान। यदि वस्तु को पर-रूप से भी भाव रूप स्वीकार किया जाये तो एक वस्तु के सद्भाव में सम्पूर्ण वस्तुओं का सद्भाव माना जायेगा और यदि वस्तु का अपने स्वरूप से भी अभाव माना जाये तो वस्तु स्वभाव रहित हो जायेगी, जो कि वस्तु स्वरूप से सर्वथा विपरीत है।<sup>१</sup> स्याद्वाद उन अनंत धर्मों की विद्यमानता का निश्चय कराता है।<sup>२</sup> इसीलिये उनको बतलाने के लिये 'स्यात्' शब्द का समस्त वाक्यों के साथ प्रगट या अप्रगट रूप से प्रयोग करता है अथवा उन वाक्यों में 'स्यात्' शब्द सबद्ध रहता है।

वस्तु में अनन्त धर्मों की सत्ता अपनी सुविधा या अपने दृष्टिकोणों से ही नहीं मानी जानी है बल्कि जीवादि सभी पदार्थ भाव-अभाव, एक-अनेक, नित्य-अनित्य आदि

१ सर्वमस्ति स्वरूपेण परहणेन नास्ति च।

अन्यथा सर्वमत्वं स्यात् स्वरूपस्याप्यसंभवः॥

२ संनृणयैर्विनिश्चयाय स्याद्वाद श्रुतमुच्यते।

रूप से दृष्टिगोचर होते हैं। इसका कारण यह है कि वस्तु स्वपर द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव को अपेक्षा से भावामावात्मक आदि रूप है।<sup>१</sup> अतएव वस्तु का स्वरूप ही वैसा मानने के लिये प्रेरित करता है क्योंकि एक ही वस्तु में परस्पर विरोधी धर्म सुपपन्न रहते हैं।

इसको समझने के लिये निम्न उदाहरण उपयुक्त होगा। अग्नि में जीवनदायक धर्म भी विद्यमान है और प्राणघातक भी। यदि पाचन-क्रिया के लिये उसका उपयोग हो तो वह जीवनदायक है और उमी का उष्ण रूप प्राणनाशक भी। यानी व्यक्ति के लिये संजीवनी भी है और डूबने वाले के लिये प्राण घातक भी। अन्न प्राण है, लेकिन एक प्रकार का भोजन एक व्यक्ति के लिये बलवर्द्धक है और वही भोजन दूसरे के लिये रोग उत्पन्न करने वाला भी हो सकता है। तात्पर्य यह है कि प्रत्येक पदार्थ अनन्त धर्मात्मक होने के साथ-साथ, स्थिति, व्यक्ति, कर्म आदि की दृष्टि से सापेक्षता रखता है।

वस्तु और उसके विविध आयामों (धर्मों) को जानना उतना कठिन नहीं है, जितना शब्दों के द्वारा उनका कथन करना। क्योंकि एक ज्ञान अनेक धर्मों को एक साथ जान सकता है किन्तु एक शब्द एक समय में उन सभी धर्मों का कथन नहीं कर सकता है। वह एक समय में वस्तु के किसी एक ही धर्म का आशिक कथन करेगा। इसके साथ ही शब्द भी अपनी सीमित शक्ति के कारण वस्तु में विद्यमान अनेक धर्मों में से किसी एक धर्म का ही मुख्यता से वर्णन कर सकता है। क्योंकि अनेक धर्मात्मक वस्तु में जिस धर्म की वचन प्रयोग के समय विवक्षा होती है, वह धर्म मुख्य और इतर (दूसरे) धर्म गौण कहलाते हैं। वक्ता के वचन व्यवहार के दृष्टिकोणों को समझने में खोला को कोई धोखा न हो, यह स्याद्वाद का हाथ (आशय) है। समस्त संसार परस्पर विरोधी बातों से भरा पड़ा है। ऐसी स्थिति में उनका परिहार किसी एक ही पक्ष को अंगीकार करने से नहीं किन्तु अभीप्सित अभिधेय को मुख्य और अनभीप्सित को गौण मानकर ही किया जा सकता है।<sup>२</sup>

स्यात् शब्द की महत्ता

ऊपर बताया गया है कि स्याद्वाद 'स्यात्' और 'वाद' इन दो पदों से निष्पन्न यौगिक शब्द है। जिसमें वाद का अर्थ है कथन या प्रतिपादन और स्यात्

१ स्यादस्ति च नास्तीति नित्यमनित्य त्वनेकमेकं च।

तदतच्चेति चतुष्टयं युग्मैरिव गुणितं वस्तु ॥

—पंचाध्यायी, पूर्वाधि, २६२

२ (क) अणितणपिते।

(ख) अणितानपितसिद्धेः

(ग) विवक्षितो मुख्यं

—स्यानां २

—तत्त्वार्थसूत्र, ५।३२

—स्वयंभूषोज, ५३



होता है, पेट को टटोचने वाले को कोटी जैसा और कान पकड़ने वाले को गूत-गा मातृग होता है। अगर ये सभी अन्य व्यक्ति वही आपह रहें कि जैसा मुझे लगता है या मैंने जाना है, वही हाथी का अपनी स्वरूप है तो उनमें ऐसी तटार्द्ध हो कि शायद एक-दूसरे की जान सेने-देने की मोरग आ जाये। क्योंकि उनकी हाथी को जानने की अपनी-अपनी पद्धति तो है, पर वही सत्य नहीं है। गत्य गवरी पद्धति मे गये है। उन सबकी पद्धति का समन्वित रूप हाथी सत्य है।

स्याद्वाद का आपह, दुरापह या कदापह नहीं है। जहाँ भी सत्य हो वह उसे ग्रहण करता है। जैसे मैं जो देखता हूँ वह मेरे लिये सत्य ही है, किन्तु दूसरा जो देखता है, उसके लिये वही सत्य होगा। यैमे ही स्याद्वाद के लिये भी जानना चाहिये। वह अपने सत्य को गमनता है, लेकिन दूसरे पर सादने का प्रयत्न नहीं करता है और न उसके नाश करने का उपाय मोचना है। दूसरे पर अपने सत्य को सादने से स्याद्वाद की विजय नहीं होनी है। किन्तु वह अपने सत्य से दूसरे को परिचित कराता है और दूसरे के कथन में जो सत्य है, उसे ग्रहण करता है। स्याद्वाद की सत्य-शोधक वृत्ति का यह रूप होता है। इसीलिये स्याद्वाद ऐसी यवनप्रणाली को अपनाता है जो उस तथ्य का सही-सही प्रतिनिधित्व कर सके, उसके स्व-पर रूप की ओर संवेत कर सके और धर्म को उत्पन्न न होने दे। कथन में कोई अंग छूट न जाये और जिस समय जो धर्म विवक्षित है, उसका कथन भी हो जाये।

प्रत्येक वस्तु में अनन्त धर्मों की अपने स्वरूप से सत्ता है और यह सत्ता उस पदार्थ में विद्यमान अन्य धर्मों की प्रतिरोधक नहीं है। क्योंकि वस्तुस्थिति का रूप ही ऐसा है कि प्रत्येक वस्तु स्व-रूप से विद्यमान रहती है और पर-रूप में अविद्यमान। यदि वस्तु को पर-रूप से भी भाव रूप स्वीकार किया जाये तो एक वस्तु के सद्भाव में सम्पूर्ण वस्तुओं का सद्भाव माना जायेगा और यदि वस्तु का अपने स्वरूप से भी अभाव माना जाये तो वस्तु स्वभाव रहित हो जायेगी, जो कि वस्तु स्वरूप से सर्वथा विपरीत है।<sup>१</sup> स्याद्वाद उन अनन्त धर्मों की विद्यमानता का निश्चय कराता है।<sup>२</sup> इसीलिये उनको बतलाने के लिये 'स्यात्' शब्द का समस्त वाक्यों के साथ प्रगट या अप्रगट रूप से प्रयोग करता है अथवा उन वाक्यों में 'स्यात्' शब्द संबद्ध रहता है।

वस्तु में अनन्त धर्मों की सत्ता अपनी सुविधा या अपने दृष्टिकोणों से ही नहीं मानी जाती है बल्कि जीवादि सभी पदार्थ भाव-अभाव, एक-अनेक, नित्य-अनित्य आदि

१ सर्वमस्ति स्वरूपेण पररूपेण नास्ति च।

अन्यथा सर्वतरव स्यात् स्वरूपस्याप्यसंभवः॥

२ संपूर्णार्थविनिश्चयी स्याद्वादं श्रुतमुच्यते।

रूप से दृष्टिगोचर होते हैं। इसका कारण यह है कि वस्तु स्वपर द्रव्य, ध्वन, काल और भाव की अपेक्षा से भावाभावात्मक आदि रूप है।<sup>१</sup> अतएव वस्तु का स्वरूप ही वैसा मानने के लिये प्रेरित करता है क्योंकि एक ही वस्तु में परस्पर विरोधी धर्म युगपत् रहते हैं।

इसको समझने के लिये निम्न उदाहरण उपयुक्त होगा। अग्नि में जीवनदायक धर्म भी विद्यमान है और प्राणघातक भी। यदि पावन-क्रिया के लिये उसका उपयोग हो तो वह जीवनदायक है और उसी का उग्र रूप प्राणनाशक भी। यानी व्यक्ति के लिये सजीवनी भी है और डूबने वाले के लिये प्राण घातक भी। अन्न प्राण है, लेकिन एक प्रकार का भोजन एक व्यक्ति के लिये बलवर्द्धक है और वही भोजन दूसरे के लिये रोग उत्पन्न करने वाला भी हो सकता है। तात्पर्य यह है कि प्रत्येक पदार्थ अनन्त धर्मात्मक होने के साथ-साथ, स्थिति, व्यक्ति, कर्म आदि की दृष्टि से सापेक्षता रखता है।

वस्तु और उसके विविध आयामों (धर्मों) को जानना उतना कठिन नहीं है, जितना शब्दों के द्वारा उनका कथन करना। क्योंकि एक ज्ञान अनेक धर्मों को एक साथ जान सकता है किन्तु एक शब्द एक समय में उन सभी धर्मों का कथन नहीं कर सकता है। वह एक समय में वस्तु के किसी एक ही धर्म का आश्रित कथन करेगा। इसके साथ ही शब्द भी अपनी सीमित शक्ति के कारण वस्तु में विद्यमान अनेक धर्मों में से किसी एक धर्म का ही मुख्यता से वर्णन कर सकता है। क्योंकि अनेक धर्मात्मक वस्तु में जिस धर्म की वचन प्रयोग के समय विवक्षा होती है, वह धर्म मुख्य और इतर (दूसरे) धर्म गौण कहलाते हैं। वक्ता के वचन व्यवहार के दृष्टिकोणों को समझने में थोटा को कोई धोखा न हो, यह स्वाद्ववाद का हार्द (आशय) है। समस्त संसार परस्पर विरोधी बातों से भरा पड़ा है। ऐसी स्थिति में उनका परिहार किसी एक ही पक्ष को अंगीकार करने से नहीं किन्तु अभीप्सित अभिधेय को मुख्य और अन-भीप्सित को गौण मानकर ही किया जा सकता है।<sup>२</sup>

स्वात् शब्द की महत्ता

ऊपर बताया गया है कि स्वाद्ववाद 'स्वात्' और 'वाद' इन दो पदों से निष्पन्न यौगिक शब्द है। जिसमें वाद का अर्थ है कथन या प्रतिपादन और स्वात्

१ स्वादस्ति च नास्तीति नित्यमनित्यं त्वनेकमेकं च।

तदतच्चेति चतुष्टयं गुणैरिव गुम्भितं वस्तु ॥

—पंचाध्यायो, पूर्वार्ध, २६२

२ (क) अप्रतिपक्षिते।

—स्थानीय २

(ख) अविनाशितसिद्धेः

—तत्त्वार्थसूत्र, ५।३२

(ग) विवक्षितो मुख्यं इतीत्येतज्ज्योगुणोऽविवक्षितो।

—स्वयंभूतोत्र, ५३

विधि लिंग में बना हुआ निम्न प्रतिपादक निगता है। वह अपने-आप में एक मात्र उद्देश्य और वाचक शक्ति को छिपाये हुए है। इसके प्रगमा, अभिप्राय, विचार, विचारणा, संशय, अनेकान्ता, प्रश्न आदि अनेक अर्थ होते हैं। परन्तु हमें इन अनेक अर्थों में से 'स्यात्' शब्द की उस विशेष परम्परा का अनुगमन करना चाहिये, जिसके कारण यह शब्द सत्य का प्रतीक बना हुआ है। इसीलिए 'स्यात्' शब्द कर्षाच्चि अर्थ में विशेष रूप से उपायुक्त बँटा है। कर्षाच्चि अर्थात् अमुक निमित्त ओश्ला से वस्तु अमुक धर्म वाली है।

शब्द का स्वभाव अवधारणात्मक होता है, इसीलिए वह अन्य का प्रतिषेध करने में निरत रहता है। किन्तु अन्य के प्रतिषेध पर अतुल्यत्वमाने का कार्य 'स्यात्' करता है। 'रूपवान् घट' वाक्य पढ़े के रूप का प्रतिपादन भगे ही करे परन्तु वह 'रूपवान् ही है' यह अवधारणा करके पढ़े में रहने वाले अन्य रस, गन्ध आदि का प्रतिषेध नहीं कर सकता है। यह अपने अभिप्रेय को मुख्य रूप से कहे, यहाँ तक तो कोई हानि नहीं, लेकिन यदि वह इससे आगे बढ़कर अपने अभिप्रेय को ही सब कुछ मानकर शेष का निषेध करता है तो उसका ऐसा करना अनुचित है तथा वस्तुस्थिति का विपर्यास करना है। 'स्यात्' शब्द इसी अनौचित्य को रोकता है और न्याययुक्त उचित वचन पद्धति की सूचना देता है। वह प्रत्येक वाक्य के साथ अन्तर्गमन रहता है और गुप्त रहकर भी प्रत्येक वाक्य को मुख्य, गौण भाव में अनेकान्तात्मक अर्थ का प्रतिपादक बनाता है।

स्याद्वाद गुण्य का निरूपण करने वाली त्रिशिष्ट भाषा पद्धति है और उसमें स्यात् शब्द सुनिश्चित रूप से यह बताता है कि वस्तु केवल इसी धर्म वाली ही नहीं है, उसमें इसके अतिरिक्त भी अन्य अनेक धर्म विद्यमान हैं। वस्तु में विद्यमान अविवक्षित गुण, धर्मों के अस्तित्व की रक्षा 'स्यान्' शब्द करता है, 'स्यात् रूपवान् घट' में स्यात् शब्द रूपवान् के साथ नहीं जुड़ता है, क्योंकि रूप के अस्तित्व की सूचना तो 'रूपवान्' शब्द स्वयं ही दे रहा है किन्तु अन्य विवक्षित शेष धर्मों के साथ उसका अन्यय है। जिससे वह 'रूपवान्' शब्द को पूरे षडे पर अधिकार जमाने से रोकता है और स्पष्ट करता है कि घड़ा सिर्फ रूपवान् ही नहीं वरन् अन्य भी कई विभिन्न गुण-धर्मों का पिण्ड है, उसमें अनन्त धर्म हैं, जिनमें से रूप भी एक गुण, धर्म है। यह बात दूसरी है कि अभी तो रूप की विवक्षा होने से हमारी दृष्टि में रूप मुख्य है और वही शब्द के द्वारा वाच्य बन रहा है लेकिन जब रस की विवक्षा करेंगे तब रस मुख्य बन जायेगा और रूप गौण। इस प्रकार समस्त शब्द गौण-मुख्य भाव से वस्तु के अनेक धर्मों के प्रतिपादक बनते हैं। स्यात् शब्द इसी सत्य को सदैव उद्घाटित करता रहता है।

'स्यात्' शब्द एक सजग प्रहरी है, जो उच्चरित धर्म को इधर-उधर नहीं जाने देता है। साथ ही अविकसित धर्मों के अधिकार का संरक्षक भी है। अतएव जो

लोग 'स्यात् रूपवान घटः' में 'स्यात्' का रूपवान के साथ अन्वय करते और उगका नाशद, सम्भावना और कदाचित् अर्थ करके घट में रूप की स्थिति को सदिग्ध बनाने का प्रयास करते हैं, वे फलतः प्रणाद अन्धकार में हैं ।

इसी प्रकार 'स्यादस्ति घटः' वाक्य में स्यात् शब्द अस्तित्व की स्थिति को भी कमजोर नहीं बनाता है, किन्तु उसकी वास्तविक स्थिति को व्यक्त कर अन्य नास्ति आदि धर्मों के गौण सद्भाव का प्रतिनिधित्व करता है । यह सदैव यह ध्यान रखता है कि वही 'स्यादस्ति घटः' वाक्य में अस्ति नामक धर्म जिसे शब्द से उच्चरित होने के कारण प्रमुखता मिली है, समस्त वस्तु पर ही अधिकार न करते और अपने अन्य नास्ति आदि सहयोगियों के स्थान को समाप्त न कर दे । इस प्रकार का ध्यान रखने का कारण यह है कि प्राचीन काल से 'नित्य ही है', 'अनित्य ही है', 'ऐसे अंग वाक्यों ने वस्तु पर पूर्ण अधिकार जमाकर अनधिकार चेष्टा की है और जगत में अनेक प्रकार के विद्वद्वा एव सघर्ष उत्पन्न किये हैं । परिणामतः वस्तुस्थिति के साथ तो अन्याय हुआ ही, साथ में इन बाद-प्रतिवाद ने अनेक बुद्धवादों की सृष्टि करके अमहिष्युता, हिंसा आदि से विश्व को सघर्षपूर्ण अवस्था में डाल दिया है । 'स्यात्' शब्द ही इस स्थिति के निराकरण का अमोघ उपाय है, जिससे अहंकार, असहिष्युता आदि का सर्वथा उन्मूलन हो जाता है ।

स्यात् शब्द की स्थिति वाक्य में एक न्यायाधीश के समान है । जैसे 'स्यादस्ति घटः' वाक्य में जहाँ वह अस्तित्व धर्म की स्थिति को सुदृढ़ और सहैतुक बनाना है, वहाँ उसकी उस सर्वहारा प्रवृत्ति को नष्ट करने के लिए चेतावनी भी देता है कि तुम अपने अधिकार की सीमा को समझो । जिस प्रकार तुम स्व द्रव्य-क्षेत्र-काल भाव की अपेक्षा पर में विद्यमान हो, उसी प्रकार नास्ति धर्म भी पर-द्रव्य आदि की अपेक्षा पर में है । तुम पूरे पदार्थ पर ही आधिपत्य जमाने की चेष्टा मत करो । यह टीका है कि अभी तुम्हारी अपेक्षा है, जिससे तुम्हारा कथन लिया जा रहा है, लेकिन इसका अर्थ यह नहीं कि तुम अपने समानाधिकारी विभिन्न धर्मों को उपेक्षणीय बना दो या समझ लो । यदि पर में पर की अपेक्षा नास्ति न हो तो जिस पर में तुम रहे हुए हो वह पर, पर न रहकर ब्रह्म आदि परपदार्थ रूप भी हो जायगा । अतएव अपनी स्थिति को समझने के लिए अन्य धर्मों की भी वास्तविक स्थिति को समझो । तुम दूसरे की उपेक्षा न कर सको, उसके अधिकार के स्वामी न बन जाओ, इसीलिए तुमसे पहले 'स्यात्' शब्द वाक्य में लगाया गया है ।

१ सर्वं नित्यं सत्त्वान् । क्षणिके सदसत्कालयोरर्थक्रियाविरोधान् तत्त्वज्ञानं सत्त्वं नावस्था बध्नातीति ततो निवर्तमानमनन्यशरणतया नित्यत्वेऽनिच्छते । सर्वं क्षणिकं सत्त्वात् । अक्षणिके व्रमयोन पदाम्यामर्थक्रियाविरोधाद् अर्थक्रियावार्तित्वस्य च भावनशयत्वात्, ततोऽर्थक्रिया व्यावर्तमाना स्व कोटीकृता सता व्यावर्तयेदिति क्षणिकं सिद्धिः ।

—स्याद्वाद मञ्जरी, श्लोक ६२

से नहीं हो सकता है। अनेकान्त वाच्य है और स्याद्वाद उसका वाचक। स्याद्वाद भाषा की वह निर्दोष प्रणाली है, जिसके माध्यम से दूसरे के दृष्टिकोण का समादर किया जाता है, जो जीवन को सरस, सुन्दर और उदार बनाने का आधार है।

पदार्थ में अनेक धर्म होने से उसे अनेकान्तात्मक कहते हैं और प्रत्येक स्थिति में पदार्थ अनेकान्त रूप ही सिद्ध होता है। इसलिए अनेकान्त भी प्रमाण और नय की दृष्टि से अनेकान्त अर्थात् कथंचित् अनेकान्त और कथंचित् एकान्त रूप है। वह प्रमाण का विषय होने से अनेकान्त रूप है और नय का विषय होने से एकान्त रूप भी है।<sup>१</sup> यह अनेकान्त दो प्रकार का होता है—सम्यग्नेकान्त और मिथ्यानेकान्त। परस्पर सापेक्ष अनेक धर्मों का सकल भाव से ग्रहण करना सम्यग्नेकान्त है और परस्पर निरपेक्ष अनेक धर्मों का ग्रहण मिथ्या अनेकान्त है। अन्य सापेक्ष एक धर्म का ग्रहण सम्यग्नेकान्त है तथा अन्य धर्म का निषेध करके एक का अवधारण करना मिथ्या एकान्त है।

वस्तु में सम्यग्एकान्त और सम्यग्-अनेकान्त ही मिल सकते हैं, मिथ्या अनेकान्त और मिथ्यानेकान्त जो प्रमाणाभास और दुर्नय के विषय हैं वे केवल बुद्धिगत ही हैं, वंसी वस्तु बाह्य में स्थित नहीं है। अतः एकान्त का, बुद्धिकल्पित एकान्त का ही निषेध किया जाता है। वस्तु में जो एक धर्म है, वह स्वभावतः पर-सापेक्ष होने के कारण सम्यग्नेकान्त रूप होता है। तात्पर्य यह है कि अनेकान्त अर्थात् सकलादेश का विषय प्रमाणाधीन होता है और यह एकान्त की अर्थात् नयाधीन विलासदेश के विषय की अपेक्षा रखता है। अर्थात् प्रमाण और नय का विषय होने से अनेकान्त यानी अनेक धर्मवाला पदार्थ भी अनेकान्त रूप होता है। जब वह प्रमाण के द्वारा पूर्णरूपेण ग्रहीत होता है तब वह अनेकान्त-अनेक धर्मात्मक है और जब किसी विवक्षित नाम का विषय होता है तब एकान्त एक धर्म रूप है। उस समय शेष धर्म-पदार्थ में विद्यमान रहकर भी दृष्टि के समक्ष नहीं होते हैं। दृष्टि के समक्ष न होने का अभिप्राय यह नहीं है कि पदार्थ में उन धर्मों का अस्तित्व-विद्यमानता नहीं है। इस प्रकार पदार्थ की स्थिति प्रत्येक प्रकार से अनेकान्त रूप ही सिद्ध होती है।

स्याद्वाद इसी अनेकान्तात्मक वस्तु का कथन करके उसके अस्तित्व एवं उन अनेक धर्मों की अभिव्यक्ति करता है।

स्याद्वाद का अपर नाम विभज्यवाद

स्याद्वाद के अनेकान्तवाद, सप्तप्रगतीवाद आदि नामों से तो प्रायः सभी परिचित हैं। लेकिन आगमों में 'विभज्यवाद' के नाम से स्याद्वाद का कथन देखने में

१ अनेकान्तोऽयनेकान्तः प्रमाणनयसाधनः।

अनेकान्त. प्रमाणान्ते तदेकान्तोऽविनाशपात् ॥

जाना है। मूलहृतांग में मिश्र-साधु, मुनि के लिए विभज्यवाङ्मयी भाषा के प्रयोग का निर्देश किया गया है। विभज्यवाद का अर्थ है सम्पूर्ण प्रकार से अर्थों को विभक्त करके अपने विचार व्यक्त करना। विचार भाषा द्वारा व्यक्त किए जाते हैं अतः भाषा-समिति के सन्दर्भ में मिश्र के निये दिया गया निर्देश निम्न प्रकार है—

संकेतज याज्ञंशितभाव भिन्न,  
विभज्यवाचं च विभागरेखा।  
भाषादुपं घम् समुद्रितेहि,  
वियागरेखा समया सुपत्रे ॥

विभज्यवाचं-पृथगर्थनिर्णयवाचं व्यागृहीयात् यदि वा विभज्यवादः स्याद्वाचरतं सर्वत्रास्तित्वलोकव्यवहारविषयवाचितया सर्वव्यापिनं स्वानुभवसिद्धं वदेद् अथवा सम्भगर्थान् विभज्य-पृथक् कृत्वा तद्वचं वदेद्। तथा—नित्यभाव इत्यर्थतया पर्या-यार्थतया स्वनित्यवादं वदेद् तथा स्वद्रव्यशेषकालमात्रं सर्वेपि पदार्थाः सन्ति पर-द्रव्यादिभिस्तु न सन्ति तथा चोक्तम्

सदेव सर्वं को नेच्छेत्त्वहपादि अनुष्ठयात्।  
असदेव विपर्यासप्रक्षेत्र व्यसतिष्ठते।  
इत्यादिकं विभज्यवादं वदेदिति।<sup>१</sup>

.....पदार्थों को अलग-अलग करने कथन करने अथवा स्याद्वाद को विभज्यवाद कहने हैं। वह स्याद्वाद वही भी घोसा नहीं खाता है तथा लोकव्यवहार से मिलना हुआ होने के कारण वह सर्वव्यापी है तथा वह स्वानुभव सिद्ध है। अतः उसका आश्रय लेकर बोलें। अथवा पदार्थों को अच्छी रीति से पृथक् करके कहें। जैसे कि द्रव्याधिक नय से नित्यवाद कहे और पर्यायाधिक नय से अनित्यवाद तथा स्व द्रव्य, शेष, काल और भाव में सभी पदार्थ अपना अस्तित्व रखते हैं और पर द्रव्य, शेष, काल और भाव से अस्तित्व नहीं रखते हैं। इसीलिये कहा है—सभी पदार्थ स्व द्रव्य आदि चार की अपेक्षा से सन् ही हैं और पर द्रव्य आदि चार की अपेक्षा से असन् ही हैं। क्योंकि ऐसा नहीं मानने से पदार्थों की व्यवस्था नहीं बन सकती है। इस प्रकार भिन्न-भिन्न दृष्टियों, अपेक्षाओं से पदार्थ की व्याख्या करें।

उक्त कथन का सारांश यह है कि तत्त्व चिन्तन और कथन के लिए वस्तु की यथार्थ स्थिति को ध्यान में रखना चाहिये। वस्तु सन् भी है और असन् भी है। इस कथन प्रक्रिया में वस्तु किस दृष्टि से कैसी है, विभाजन करके कथन करना चाहिये। स्याद्वाद भी तो इसी प्रकार का व्यापेक्षिक वर्गीकरण करके पदार्थ की यथार्थ स्थिति का दिग्दर्शन कराना है। जिससे वक्ता अपने आशय को स्पष्ट समझा सके और श्रोता भी उसके कथन का आशय सही रूप में समझ सके।

तथापि बुद्ध भी विभज्यवाद का आश्रय लेकर वस्तु कथन करने के पक्षपाती

ये । लेकिन उनका विभज्यवाद दो नकारों पर आधारित था और दोनों ही निरपेक्ष थे । क्योंकि उन्हें शाश्वतवाद से भी भय था और वे उच्छेदवाद से भी भयभीत थे । वह वस्तु को न तो शाश्वत कहते थे और न उच्छिन्न । सापेक्षवाद उन्हें स्वीकार नहीं था । यानी उनका विभज्यवाद विध्यात्मक न होकर निपेक्षात्मक था । बुद्ध प्रश्नों के उत्तर एकांश 'हा' 'ना' में न देकर अनेकांशिक रूप में देते थे और जिन प्रश्नों को उन्होंने अव्याकृत कहा है, उन्हें, अनेकांशिक भी कहा है ।<sup>१</sup> जो प्रश्न व्याकरणीय हैं, उन्हें एकांशिक अर्थात् जिनका सुनिश्चित रूप में उत्तर हो सकता है—कहा है, जैसे कि 'दुःख आयं सत्य है' । तथागत बुद्ध ने प्रश्न का व्याकरण विवेचन चार प्रकार का बताया है—एकांश व्याकरण, प्रति-गृच्छा व्याकरणीय प्रश्न, विभज्य व्याकरणीय प्रश्न और स्थापनीय प्रश्न ।<sup>२</sup> इन चार व्याकरणों में विभज्य व्याकरणीय प्रश्न में एक ही वस्तु का विभाग करके उसका अनेक दृष्टियों से वर्णन किया जाता है । लेकिन यह विभज्यवाद भी अग्रिम स्पष्टीकरण किये बिना उसे सत्य नहीं मानता है । अर्थात् तथागत बुद्ध को स्वयं अपने कथन पर विश्वास नहीं है । वे वस्तु स्वरूप का कथन करते हैं, जैसा है वैसा बतलाते हैं, लेकिन निश्चय पर नहीं पहुँच पाते हैं और अपने कथन की प्रामाणिकता को सिद्ध करने के लिए अन्य के कथन की अपेक्षा रखते हैं । इस प्रकार उनका कथन सीमित है ।

यद्यपि तथागत बुद्ध ने स्याद्वाद को शाश्वतवाद और उच्छेदवाद का संमिश्रण बनाकर परस्पर विरोध प्रदर्शित करने का प्रयास किया है लेकिन कतिपय अंशों में ही सही, उन्होंने स्याद्वाद की कथन प्रणाली को अपने वाग्व्यवहार का माध्यम बनाया है । जैन और बौद्ध दर्शन दोनों ने विभज्यवाद की दृष्टि अपनाई है, लेकिन बौद्ध दर्शन विभज्यवादी होकर भी एकांशिकवाद की ओर हो गया, जबकि जैनदर्शन का विभज्यवाद सभी कथनों अथवा दृष्टिकोणों को कथञ्चित् रूप से सत्य मानकर उनका यथोचित स्थान निर्धारित करता है । अन्य दार्शनिकों ने भी तत्त्वदर्शन के लिये किसी-न-किसी रूप में स्याद्वाद शैली को अंगीकार किया है और उस रूप से विवेचन भी किया है, जिसरा वर्णन यथास्थान आगे किया जा रहा है ।

तथागत बुद्ध के विभज्यवाद का आधार लेकर उद्भट बौद्ध दार्शनिक नागार्जुन ने माध्यमिक दर्शनवाद की स्थापना की है । उनके अनुसार 'विश्व की प्रत्येक वस्तु सापेक्ष है । किसी भी वस्तु का अपना कोई नियत स्थान नहीं है । लेकिन मानवीय बुद्धि अपनी कल्पनाओं द्वारा विष्णु, आत्मा, इन्द्रिय आदि के सम्बन्ध में विभिन्न बातों की रचना करती रहती है । वस्तु न तो स्वयं उत्पन्न होती है, न किन्हीं दूसरे हेतुओं से भी उत्पन्न होती है, और न दोनों से तथा न अहेतु से ही । जब वस्तु का उत्पाद ही

१ कनमे व पोद्दगाद मया अनेकंमिहा धम्मा देसित्ता पञ्जरत्ता ? सस्सतो लोको ति वा पोद्दगाद मया अनेकंमिहो धम्मो देसितो पञ्जरत्तो । असस्सतो लोको ति सो पोद्दगाद मया अनेकंमिहो.....।

नहीं तो उनका निज का कोई स्वरूप ही नहीं बन सकता है, इत्यादि ।<sup>१</sup> इस प्रकार उन्होंने सर्ववादों का संहन करके सर्वशून्यवाद की स्थापना की है ।

एक ओर तो नागाजुन उक्त दृष्टि प्रस्तुत करते हैं लेकिन दूसरी ओर स्वयं उन्होंने द्रव्य के बारे में निम्ननितित्तन चार कोटियों से विचार करने का भी पक्ष स्वीकार किया है—१. सद्वाद, २. असद्वाद, ३. सदसद्वाद, ४. अनुमपवाद ।<sup>२</sup> इन चारों का अभिप्राय यह है कि पदार्थ में अनेक धर्म हैं और उन धर्मों का सप्टकथन कम से कम सद्वाद आदि उक्त पक्षों द्वारा ही सजता है । जब पदार्थ चार कोटियों से युक्त है तब उसको शून्य कहना और उसके कथन का नाम शून्यवाद देना परस्पर विरुद्ध होता है । पदार्थ है और वह शून्य है अर्थात् नहीं है, यह दोनों बातें कैसे संभव हो सकती हैं ?

इस प्रकार बौद्धदर्शन का विभज्यवाद और उसके आधार पर निस्तृत विचार-धारायें अपने मूल उद्देश्य से विमुक्त होकर एकांतवाद की ओर अग्रसर हो गईं ।

स्याद्वाद और एकांतिक धारणाएँ

स्याद्वाद के लक्षण से यह भलीभाँति स्पष्ट है कि उसके द्वारा एकांतवादों की मर्यादाओं का पचासोम्य मूल्यांकन करके समन्वय किया जाता है । यद्यपि एकांतिक दृष्टिकोण अनेक प्रकार के हैं । उन सबका वर्णन करना असम्भव है । फिर भी उनमें से कुछ एक के नाम इस प्रकार हैं—द्वैतैकान्त, अद्वैतैकान्त, निरपेकान्त, अनित्यैकान्त, भेदेकान्त, अभेदेकान्त, हेतुवाद, अहेतुवाद, अपेक्षावाद, अनपेक्षावाद, दैववाद, पुरुषार्थवाद आदि ।

उक्त एकांतवादों या और दूसरे एकांतवादों की दृष्टि का उल्लेख करने के पूर्व उनकी उत्पत्ति के मूल कारण का विचार करना अपेक्षित है ।

विश्व का विचार करने वाली परस्पर भिन्न मुख्य दो दृष्टियाँ हैं—एक सामान्य गामिनी और दूसरी विशेषगामिनी । पहली दृष्टि प्रारम्भ में तो गारे विश्व में समानता ही देखती है, परन्तु धीरे-धीरे अभेद की ओर झुकते-झुकते अन्त में निश्चय करती है कि जो कुछ प्रतीति का विषय है वह तत्त्व वास्तव में एक ही है । इस प्रकार समानता की भूमिका से प्रारम्भ हुई वह दृष्टि तात्त्विक एकता की भूमिका पर आकर उठरती है । उस दृष्टि में जो विषय स्थिर होता है, वही सत्य है । जिससे वह दृष्टि या तो भेदों को देख नहीं पाती या उन्हें देखकर भी वास्तविक न समझने के कारण व्यावहारिक या असारमायिक अथवा बाधित कहकर छोड़ देती है । चाहे फिर वे प्रतीतगोचर होने वाले भेद कालकृत हों या अन्य किसी देश भेदकृत हों ।

१ दीपनिकाय ३३ संगीति परिणाय

२ नमद् नासद् न सदसद् न चानुमप्यात्मकम् ।

चतुष्कोटि विनिर्मुक्तं तत्त्वं माध्यमिका विदुः ॥



स्थिर वस्तुएँ क्यों दिखाई देती हैं ? सम्पूर्ण पदार्थ नित्य हैं—क्योंकि वे सत् हैं। जो नाश और उत्पन्न न होता हो और एक रूप से स्थिर रहे, उसे नित्य कहते हैं।<sup>१</sup> पदार्थ को क्षणिक मानने पर उनमें स्थिरता नहीं रह सकती है जिससे उनमें अर्थक्रिया नहीं हो सकती है। दूसरी बात यह है कि क्षणिक पदार्थ विद्यमान अवस्था में अर्थक्रिया करते हैं अथवा अविद्यमान अवस्था में ? क्षणिक पदार्थों में त्रम से अर्थक्रिया नहीं हो सकती है, क्योंकि क्षणिक पदार्थ अपने समकालवर्ती क्षणों को उत्पन्न नहीं कर सकते। इसका कारण यह है कि समकालीन पदार्थों में कार्य-कारणसम्बन्ध नहीं बनता है। कार्य-कारण भाव के लिये पूर्व और उत्तर क्षणों की आवश्यकता है। क्षणिक पदार्थ के अविद्यमान होने पर भी उसमें अर्थक्रिया नहीं हो सकती है, क्योंकि अमत् पदार्थों में कार्यकारण सम्बन्ध नहीं बनता है, अन्यथा स्वरगोश के सींग आदि अमत् पदार्थों से भी कार्य की उत्पत्ति होनी चाहिए। इसलिये पदार्थों को क्षणिक न मानकर नित्य ही स्वीकार करना चाहिए।

इस कथन के विपरीत अनित्यवादी कहता है कि वस्तु प्रति समय नष्ट होती है, वह कभी स्थिर नहीं रहती है। यदि नित्य हो तो जन्म, मरण, विनाश, अभाव, परिवर्तन आदि नहीं होना चाहिए, पदार्थों को नित्य मानने में त्रम से अथवा एक साथ अर्थक्रिया नहीं हो सकती है। अतएव नित्य पदार्थों में अर्थ-क्रिया न होने से वे सत् भी नहीं माने जा सकते हैं। दूसरी बात यह है कि नित्य पदार्थ में त्रम से अर्थक्रिया (प्रयोजन-भूतता) नहीं हो सकती है। क्योंकि एक स्वभाव को छोड़कर दूसरे स्वभाव को प्राप्त करनेवाले पदार्थों में ही कोई क्रिया होती है किन्तु नित्य पदार्थ अपना स्वभाव नहीं छोड़ सकते हैं और स्वभाव को छोड़ना नित्य पदार्थ के लिये सम्भव भी नहीं है। यदि नित्य पदार्थ में स्वभाव का छोड़ना सम्भव माना जाता है तो नित्य का लक्षण—जिसका नाश न होता हो, उत्पाद न होता हो और सदैव एकरूप रहना हो—नहीं बन सकता है। यदि सहकारी कारण मिलने से नित्य पदार्थ में अर्थक्रिया होना माना जाता है तो भी नित्य पदार्थ में कोई परिवर्तन नहीं हो सकता है। यदि एक के बाद दूसरा, दूसरे के बाद तीसरा सहकारी कारण मिलते रहने से नित्य पदार्थ अर्थक्रिया करता है तो यह त्रिक सहकारी कारणों की परम्परा मानने से अनवस्था शेष का प्रसंग उपस्थित हो जायेगा। युगपत् भी नित्य पदार्थ अर्थक्रिया नहीं कर सकते हैं। क्योंकि अर्थक्रिया सदैव त्रम में होती है। यदि एक ही क्षण में अर्थक्रिया सम्पन्न होने की कल्पना की जाती है तो प्रथम क्षण में ही अर्थक्रिया सम्पन्न हो जाने पर दूसरे क्षण में कुछ भी करने के लिए शेष नहीं रहेगा और तब पदार्थ के निष्क्रिय हो जाने से अनित्यता ही माननी पड़ेगी। इसका कारण यह है कि एक पदार्थ में क्रिया और अक्रिया दोनों नहीं रह सकती हैं। इसलिये पदार्थों को क्षणिक अनित्य ही मानना चाहिए।

१ अत्रभुतानुत्पन्नस्थिररूपं नित्यम् । —स्याद्वाद भंजरी, श्लोक ५ की व्याख्या

चोपा दृष्टिकोण है, सर्वथा भेद और सर्वथा अभेद को स्वीकार करने का । सर्वथा भेदवादी अन्ता मन्तव्य प्रस्तुत करने हुए कहता है कि कार्य-कारण, गुण-गुणी, सामान्य और सामान्यवान आदि सर्वथा पृथक् पृथक् है, अपृथक् नहीं है । यदि अपृथक् हो तो एक दूसरे में अनुप्रवेश हो जाने में दूसरे का अस्तित्व टिक नहीं सकता है । इनके विपरीत सर्वथा अभेदवादी कहता है कि कार्य-कारण आदि सर्वथा अपृथक् है । क्योंकि यदि वे पृथक्-पृथक् हो तो जिसप्रकार पृथक् सिद्ध घट और पट में कार्य-कारण-भाव या गुण-गुणी भाव नहीं है, उसी प्रकार कार्यकारणरूप में अभिमतों अथवा गुणगुणीक्य में अभिमतों में कार्यकारणभाव और गुणगुणीभाव कदापि नहीं बन सकता है ।

तीसरा अपेक्षान्त और अनपेक्षान्त का संबंध है । अपेक्षान्तवादी का मन्तव्य है कि वस्तु की सिद्धि अपेक्षा से होती है । यह तो सभी जानते हैं कि प्रमाण में ही प्रमेय की सिद्धि होती है, इसीलिए प्रमेय प्रमाणस्रोत है । यदि यह उसकी अपेक्षा न करे तो सिद्ध नहीं हो सकता है । इससे विरुद्ध अनपेक्षवादी का तर्क है कि सभी पदार्थ निरपेक्ष हैं । कोई भी बिना की अपेक्षा नहीं रखता है । सब पदार्थों का अस्तित्व अपनी स्थिति में है । यदि वे अपेक्षा रखें तो परम्परान्धित होने से एक ही पदार्थ सिद्ध नहीं हो सकेगा ।

छठवाँ विरोध हेतुवाद और अहेतुवाद का है । हेतुवादी का कथन है कि हेतु-मुक्ति में सब सिद्ध होता है, प्रत्यक्ष आदि में नहीं । क्योंकि प्रत्यक्ष में देख लेने पर भी यदि वह हेतु की कसौटी पर सही नहीं उतरता है तो कदापि ग्राह्य नहीं माना जा सकता है — पुस्तकालयन घटमुपैति तदर्हं शब्दवाचि न ध्वजे । हेतुवादी के उक्त दृष्टि-कोण के विपरीत अहेतु-आगमवादी कहता है कि आगम से प्रत्येक वस्तु का निर्णय होता है । यदि आगम से वस्तु का निर्णय न माना जाये तो हमें ग्रहोपरामादि का कभी ज्ञान नहीं हो सकता है । क्योंकि हममें हेतु का प्रवेश नहीं है ।

सातवाँ संपर्क दैव और पुरुषार्थ का है । दैववादी का मत है कि सब कुछ दैव (भाग्य) से होता है । भाग्य द्वारा लिखे गये सपथों को कोई नहीं मिटा सकता है । जैसा कि एक कवि ने कहा है—

भाग्यं कलति सर्वत्र, न विद्या न च पौरुषम् ।

समुद्रमथनाग्नेमे हरिसंदम्भी हरो विषम् ॥

—सब जगह भाग्य ही पसता है, विद्या और पुरुषार्थ नहीं, जैसे कि समुद्र का मंथन करने से भाव्यानुसार हवि (विष्णु) को लक्ष्मी और हर (महादेव) को विष प्राप्त हुआ है ।

दशमिम् कहा गया है कि त्रिम निमित्त से त्रिमंटे द्वारा, त्रिस प्रकार, त्रिस समय, जो त्रितना एवं जहाँ अपने शुभाशुभ कर्म का फल मिलना होता है, उसी निमित्त से, उसी के द्वारा, उसी प्रकार उसी, समय उतना ही एवं वही भाग्यवश

मित जाता है। इसके विपरीत पुण्यायंशरी का योग है कि पुण्यायं में ही सब कुछ प्राप्त होता है। जिस प्रकार भाग्यप्राप्त प्राप्त हुआ भोजन भी भाग्य के भरोसे रहने वाले व्यक्ति के मुण्ड में प्रविष्ट नहीं होता है, किन्तु हृन्मयमानन आदि पुण्यायं प्राग ही प्रविष्ट होता है। इसीलिए कहा गया है -

वैद्यगुचमायतम् ।

भाग्य उत्पन्न (पुण्यायं) के अधीन है। उत्पन्न में ही कार्य सिद्ध होते हैं, मनोरथ मात्र से नहीं। जो होनहार है, नहीं हावा - यह कारण भाग्यियों का कार्यरतों के लिए कथन है।

इसीप्रकार के अन्यान्य एकान्तिक विचार और उनके लिए रूढ़ कदापह, दुराग्रह आदि विभिन्न दार्शनिकों ने अपने-अपने दृष्टिकोण से प्रस्तुत किये हैं। वे अपने दृष्टिकोणों को अपनी-अपनी समर्थक युक्तियों प्रमाणों द्वारा स्पष्ट भी करते हैं, किन्तु दूसरे के दृष्टिकोण को समझने और उनका समन्वय करने का प्रयास नहीं कर पाते हैं। लेकिन स्याद्वाद इन तथा इन जैसे अन्य एकान्तिक दृष्टिकोणों को समझने का प्रयत्न करने के साथ-साथ समन्वय का मार्ग भी सुझाता है। स्याद्वाद ने अपनी 'सप्तभंगारमक कथन प्रणाली' के माध्यम में एक ऐसी अभिनव विचार एवं वाच्य व्यवहार की शैली व्यक्त की है कि जिसके द्वारा सभी एकान्तवादियों का उपसंहारपूर्वक समन्वय करते हुए उनके कथन की प्रामाणिकता का स्तर भी निर्धारित हो जाता है।

सर्वथा भावात्मक और सर्वथा अभावात्मक दृष्टिकोण के सम्बन्ध में स्याद्वाद अपने मंतव्य को प्रस्तुत करते हुए बतलाता है कि वस्तु को कथंचित् (अंशेष्टा दृष्टि से) भावरूप और कथंचित् अभावरूप मानना चाहिए। सर्वथा, सब प्रकार से केवल भावरूप मानने पर प्रागभाव प्रध्वंसाभाव, अन्योन्याभाव और अत्यन्ताभाव इन अभावों का लोप हो जायेगा और इनके लोप होने पर वस्तु प्रमथः अनादि, अनन्त, सर्वात्मक और स्वरूपहीन हो जायगी। अर्थात् प्रागभाव न मानने से वस्तु अनादि, प्रध्वंसाभाव न मानने पर अनन्त, अन्योन्याभाव न मानने से सर्वात्मक और अत्यन्ताभाव को स्वीकार न करने पर स्वरूपहीन हो जायगी। अतः ये अभाव सर्वथा भावात्मक वस्तु में न होकर वस्तु को कथंचित् भागा भावात्मक मानने पर ही सिद्ध हो सकते हैं। वस्तु में उनकी सिद्धि इसी प्रकार से होती है।

प्रागभाव—कोई भी कार्य अपनी उत्पत्ति से पहले 'अभात्' होता है। वह अपने योग्य कारणों से उत्पन्न होता है। कार्य का उत्पत्ति के पहले न होना ही प्रागभाव कहलाता है और यह अभाव भावान्तर रूप—पर्याय से पर्यायान्तर रूप होता है। यह तो निश्चित ही है कि किसी द्रव्य की उत्पत्ति नहीं होती है। द्रव्य तो अनादि अनन्त है। उनकी संख्या न तो कम होती है और न अधिक उत्पाद द्रव्य का न होकर पर्याय का होता है। द्रव्य अपने द्रव्य रूप से कारण होता है और पर्याय रूप से कार्य। जो पर्याय उत्पन्न होने जा रही है। वह उत्पत्ति के पहले पर्याय रूप में

तो नहीं है अतः उक्त का जो यह अभाव है वही प्रागभाव है। यह प्रागभाव पूर्ण पर्याय रूप से होता है, अतः घटा पर्याय जब तक उत्पन्न नहीं हुई, तब तक वह अगम्य है और जिस मिट्टी इष्ट्य से वह उत्पन्न होने वाली है, उस इष्ट्य को घट से पहले की पर्याय घट का प्रागभाव वही जानी है। यानी वही पर्याय नष्ट होकर घट बनती है। अतः वह पर्याय घट का प्रागभाव है। इस प्रकार पूर्ण पर्याय ही उत्तर पर्याय की प्रागभाव है। सन्तान-परम्परा से यह प्रागभाव अनादि भी कहा जा सकता है। जैसे पूर्व पर्याय का प्रागभाव तन्पूर्व पर्याय है तथा तन्पूर्व पर्याय का प्रागभाव उत्पत्ते भी पूर्व की पर्याय होगा। इस प्रकार समुचितता की दृष्टि से यह अनादि होता है।

प्रागभाव कार्य-पर्याय का माना जाता है। यदि कार्य पर्याय का प्रागभाव न माना जाये तो कार्य-पर्याय (वर्तमान पर्याय) अनादि हो जायेगी और इष्ट्य में विनाश-वर्ती सभी पर्यायों का एक साथ में प्रत्यक्ष सद्भाव मानना होगा अर्थात् सर्वथा प्रतीति विरुद्ध है।

प्रध्वंसाभाव—इष्ट्य का विनाश नहीं होता है, परन्तु पर्याय का होता है। अतः कारणपर्याय का नाश कार्यपर्याय रूप होता है। कारण नष्ट होकर कार्य बनता है। कोई भी विनाश सर्वथा अभाव रूप में होकर उत्तर पर्याय रूप होता है। जैसे घट पर्याय नष्ट होकर ब्रह्माण्डपर्याय बनती है, अतः घट का विनाश ब्रह्माण्ड रूप ही पतित होता है। इसका अर्थ यह हुआ कि पूर्व पर्याय का विनाश उत्तर पर्याय की उत्पत्ति रूप होता है। यदि प्रध्वंसाभाव न माना जाये तो सभी पर्यायों अनन्त हो जायेंगी, यानी वर्तमान क्षण में अनादि काल से अब तक हुई सभी पर्यायों का सद्भाव अनुभव में आना चाहिए जो कि अगम्य है। वर्तमान में तो एक ही पर्याय अनुभव में आती है।

यह सब भी समत है कि 'घट का विनाश यदि कदाचनका है तो ब्रह्माण्ड का विनाश होने पर यानी घट के विनाश का नाश होने पर फिर से घटे की उत्पत्ति हो जानी चाहिए। क्योंकि विनाश का विनाश तो सद्भाव रूप होता है।' इसका हेतु यह है कि कारण का उपमर्दन करके तो कार्य उत्पन्न होता है, परन्तु कार्य का उपमर्दन करके कारण नहीं, उपादान का उपमर्दन होने पर उपादेय की उत्पत्ति ही सर्वत्र-सिद्ध है।

प्रागभाव व प्रध्वंसाभाव में अन्तर—प्रागभाव और प्रध्वंसाभाव में उपादान-उपादेयभाव है। यानी प्रागभाव पूर्वपर्याय है और प्रध्वंसाभाव उत्तरपर्याय। प्रागभाव का नाश होकर प्रध्वंस उत्पन्न होता है किन्तु प्रध्वंस का नाश करके प्रागभाव पुनरुत्पन्न नहीं हो सकता है। दूसरी बात यह है कि जिस पर्याय का नाश हो गया, वह नष्ट ही हो गई। नाश अनन्त है। जो पर्याय गई तो गई, अनन्तकाल के लिए गई, पुनः प्रत्यावर्तित नहीं होती है, यह एक ध्रुव नियम है। यदि प्रध्वंसाभाव नहीं माना जाये तो कोई भी पर्याय नष्ट नहीं होगी, सभी पर्यायों अनन्त हो जायेंगी।



को सर्वथा भावात्मक मानने पर प्रागभाव आदि नहीं बन सकते हैं, किंतु वस्तु को भावाभावात्मक मानने पर इन अभावों का यथार्थ आकष्य फलित हो जाता है।

यदि वस्तु सर्वथा अभावात्मक ही मानी जायेगी यानी सर्वथा शून्य हो, तो अभाव के साधक ज्ञान और वचन रूप प्रमाण का भी अभाव हो जायेगा। तब अभावात्मक तत्त्व की प्रतीति कैसे होगी? दूसरे की कैसे समझाया जायेगा? स्व-प्रतिप्रतिका साधन है ज्ञान और पर-प्रतिप्रति का उपाय है वचन। इन दोनों के अभाव में स्व-पक्ष का साधन और पर-पक्ष का दूषण कैसे हो सकेगा? अतएव सर्वथा अभावैकान्त मानना एकांतवादियों के लिए भी सम्भव नहीं है और अवाच्यैकान्त तो अवाच्य होने से ही अयुक्त है।

इस प्रकार विचार करने पर लोक का प्रत्येक पदार्थ भावाभावात्मक प्रतीत होता है। प्रत्येक वस्तु कथंचित् स्व-द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षा से अस्तित्व—भाव रूप है और कथंचित् पर-द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षा से नास्तित्व-अभाव रूप है। इस तरह उसमें अपेक्षा भेद से दोनों विधि-निषेध धर्म विद्यमान है। समस्त पदार्थों की स्थिति इसी प्रकार की है। अतः स्वरूप की अपेक्षा से भाववादी का कथन है कि वस्तु भावात्मक है—सत्य है और पर-रूप की अपेक्षा से अभाववादी का कथन कि वस्तु अभावात्मक है—सत्य माना जायेगा। लेकिन इन दोनों के लिए वह आवश्यक है कि दोनों अपने-अपने एकाताग्रह को छोड़कर परस्पर एक-दूसरे का दृष्टिकोण समझें और उसका आदर करें।

वस्तु के एक और अनेक विपक्षक सधर्म का समाधान करते हुए स्याद्वाद अपना दृष्टिकोण प्रस्तुत करता है कि वस्तु (सर्व पदार्थ-समूह) सत् सामान्य (सत् रूप) से तो एक है और द्रव्यों के पृथक्-पृथक् नामकरण के भेद से अनेक रूप है। यदि उन सबको एक (अद्वैत) मान लिया जाये तो प्रत्यक्षदृष्ट कार्यकारण का भेद लुप्त हो जायेगा। क्योंकि एक ही स्वयं उत्पाद्य और उत्पादक दोनों नहीं बन सकता है। उत्पाद्य और उत्पादक दोनों अलग-अलग होते हैं। इसी प्रकार यदि वस्तु सर्वथा एक ही हो तो सन्तान-(पर्यायों और गुणों में अनुस्यूत रहने वाला एक द्रव्य समुदाय) साधर्म्य और प्रेत्य भाव आदि कुछ नहीं बन सकेंगे। अतएव दोनों एकातों का समुच्चय ही वस्तु है।

दूसरी बात यह है कि वस्तु को सर्वथा एक या अनेक मानना सम्भव नहीं है। दो द्रव्य व्यवहार के लिए ही एक कहे जा सकते हैं किंतु वस्तुतः दो पृथक् स्वतन्त्र सिद्ध द्रव्य एक सत्ता वाले नहीं कहे जा सकते हैं। जैसे पुद्गल द्रव्य में अनेक परमाणु जब स्कन्ध अवस्था को प्राप्त होते हैं तब उनमें ऐसा मिश्रण होता है जिससे वे अमुक काल तक एकरसताक जैसे प्रतीत होते हैं, वास्तव में तो वे अनेक हैं। ऐसी स्थिति में प्रत्येक द्रव्य का विचार करते समय द्रव्य दृष्टि से उसे एक मानना पड़ेगा और गुण, पर्यायों की दृष्टि से अनेक। हम अपनी मनुष्य अवस्था को लें। इस एक मनुष्य-अवस्था

मे हमे अपने बाल, युवा, वृद्ध आदि अवस्थाओं की दृष्टि से अनेकता अनुभव में आती है। सजा, सम्या, लक्षण, प्रयोजन आदि की अपेक्षा भिन्न होकर भी गुणपर्यायों की मत्ता, द्रव्य से पृथक् नहीं पाई जाती है और प्रयत्न करने पर भी द्रव्य से गुण-पर्यायों का पृथक्करण नहीं किया जा सकता है। अतः वे अभिन्न हैं, एक हैं। इस तरह सत् सामान्य की दृष्टि से समस्त द्रव्यों को एक कहा जाता है और अपने-अपने व्यक्तित्व की दृष्टि से पृथक् अर्थान् अनेक। मग्नहृत्य की दृष्टि से वस्तु एक है और व्यक्तात् नर गुण और पर्यायों की अनेकता से अनेक द्रव्य का लक्षण अन्यत्र रूप है और पर्याय का लक्षण व्यक्तिक रूप (उत्पाद-व्यय रूप) है। द्रव्य की सख्या एक है लेकिन उसकी पर्याय की गणना अनेक। द्रव्य का प्रयोजन अन्ययज्ञान है और पर्याय का प्रयोजन परिणाम ज्ञान। पर्याय प्रतिक्षण नाट होती है और द्रव्य अनादि-अनन्त है। इन प्रकार द्रव्य एक होकर भी उगती अनेकरूपता प्रवीन सिद्ध है। इगोनिण दोनो प्रकाराचारियों का अपने एकान्तर ठठ—एक ही रूप या अनेक ही रूप—को स्थापन कर एक दूसरे का अभिप्राय का आदर करना चाहिए। ऐसा दृष्टिकोण अपनाने पर ही पूर्ण सत् की पर्यायों की गिद्धि हागी, तब उगम सहाय विरोध आदि दूषणों को कोई अर-काग नहीं रहेगा।

वस्तु का सत्त्वा नित्य या सत्त्वा अनित्य न मानकर कथंचित् निष्ठा-निष्ठा मत् मानन के सम्बन्ध में पर्याय दृष्टि उगमियन करते हुए स्याद्वाद का कथा है कि वस्तु द्रव्य की अपेक्षा नित्य और पर्याय की अपेक्षा अनित्य है। वस्तु केवल द्रव्य का नहीं है, क्योंकि परिणाम भेद और बुद्धि भेद पाया जाता है। यदि द्रव्य को सत्त्वा नित्य माना जाता है तो उगमे किसी भी प्रकार के परिणामन की सम्भावना न हून में कोई अर्थविद्या नहीं हो गेगी और अर्थविद्या शून्य होने से पुण्य-पा, ब्रह्म-पा, वेद-दान आदि की समस्त व्यवस्थाएँ नाट हो जायेंगी। यदि पर्याय एक ऐसा वृत्त्य नित्य रहता है तो उगमे प्रतिक्षण हान बान् परिणामन अगम्य हो जायेंगी तथा नित्य वस्तु में कर्तृत्व भी नहीं बन सकता है। यदि वस्तु को सत्त्वा अनित्य माना जाय तो पूर्ण पर्याय का उगम पर्याय के साथ कोई वास्तविक सम्बन्ध न हून के कारण यह नहीं है, जो पढ़ा या' इस प्रकार के प्रत्यभिज्ञान आदि व्य-हृत् का द्रव्य सम्भव नहीं रहेगा। 'ज' करना है' नहीं उगम भोगना है' इसका कथ-मा नहीं बन सकता। उगम वाया कोई होगा और भोगने वाला दूसरा होगा। पुण्य-पा वन उगम प्रेरणार्थक वन (जन्म, मरण, गुण, दुःख आदि) एवं बन्ध-मर्त्य-अर्थ को व्यस्तता भी नहीं बन सकेगी। बन्ध का ही सत्त्वा आदि व्यवस्था तथा कारण के ही कारण-कारण आदि मत् मान मान हो जायगा। जिसने द्विगा का अभिप्राय द्वि-वर्णित्व का है' उगम वन द्विगम न द्विगम का अभिप्राय द्विगम और न द्विगम की-वन्ध वन वन से वृत्त्य हान तथा उगम द्विगम के वन में मुक्त कोई दूसरा होगा। क्योंकि वस्तु वस्तु वस्तु वस्तु है। इगोनिण इन अनित्य-नामित्य-विरोधों को मदन हाके सम्बन्ध स्थापन न करुन ही वास्तविक स्थापन किया है—

कृतप्रणासाकृतकर्मभोग भव-प्रमोदसमृतिमंगदोषान् ।  
उपेक्ष्य साक्षात् क्षणमंगमिच्छग्रहो महासाहसिकः परस्ते ।<sup>१</sup>

—आपके प्रतिपक्षी क्षणिकवादी क्षणिकवाद को स्वीकार करके किए हुए कर्मों के फल को न भोगना, अकृत कर्मों के फल को भोगने के लिए बाध्य होना, परलोक का नाश, मुक्ति का नाश तथा स्मरण-शक्ति का अभाव, इन दोषों की उपेक्षा करके अपने सिद्धान्त—क्षणिकवाद को स्थापित करने का महान साहस करते हैं। यह बहुत बड़े आश्चर्य की बात है।

इसलिये यदि हिंसा का अभिप्रायवान्वा हो हिंसा करता है और वही हिंसक, हिंसा के फल को भोगता एवं उगमे मुक्त होता है आदि की गुणगति बँटाने के लिए वस्तु को द्रव्य-पर्याय रूप-नित्यानित्य रूप स्वीकार करना चाहिये। पदार्थों में परिवर्तन के साथ ही साथ उसकी मौलिकता तथा अनादि-अनन्त रूप द्रव्यत्व का आधार-भूत ध्रुवत्व भी स्वीकार करना चाहिए।

ध्रुवत्व का स्वीकार किये बिना द्रव्य की मौलिकता सुरक्षित नहीं रह सकती है। अतः प्रत्येक द्रव्य अपनी अनादि-अनन्त धारा में प्रतिक्षण सहश-विसहश आदि-आदि अनेक रूप परिणमन करता हुआ भी कभी समाप्त नहीं होता है। उसका समू-लोज्ज्वल या विनाश नहीं होता। जैसे आत्मा को मोक्ष हो जाने पर भी उसकी समाप्ति नहीं हो जाती, किंतु वह अपने शुद्ध स्वरूप में स्थिर हो जाती। तब उस समय उसमें वैभाविक—राग-द्वेष आदि रूप परिणमन न होकर द्रव्यगत उत्पाद-ध्वय स्वरूप के कारण स्वभाव-सहश परिणमन सदा होते रहते हैं। उसका यह परिणमन चक्र कभी रुकता नहीं है और न वह आत्म-द्रव्य कभी समाप्त होता है। यही बात पुद्गल आदि द्रव्यों के सम्बन्ध में भी समझनी चाहिए कि वे प्रतिक्षण परिणमनशील होने से अनित्य होकर भी द्रव्यत्व के कारण नित्य हैं। अतः प्रत्येक द्रव्य नित्यानित्यात्मक है।

हम अपने को ही देखें। हम स्वयं अपनी बाल, युवा, वृद्ध आदि अवस्थाओं में परिवर्तित हो रहे हैं। फिर भी हमारा एक ऐसा अस्तित्व तो है ही जो इन सब परिवर्तनों में हमारी एकरूपता रखता है। जब वस्तुस्थिति इस तरह परिणामी नित्य की है तब यह शका निर्मूल है कि जो नित्य है वह अनित्य कैसे? क्योंकि परिवर्तनों के आधारभूत पदार्थ की सन्तान-परम्परा उसके अनाद्यनन्त सत्त्व के बिना नहीं बन सकती है। यह सत्त्व की स्थिति उसकी नित्यता है जो अनन्त परिवर्तनों के होते रहने पर भी वस्तु को समाप्त नहीं होने देती है और वह वस्तु अपने अतीत के सत्त्वों को सेती हुई वर्तमान में आती है तथा भविष्य के प्रत्येक क्षण को वर्तमान बनाती हुई अतीत की ओर गतिमान रहती है। किन्तु इस प्रकार से करती हुई भी वह कभी रुकती नहीं है उसका नाश नहीं होता है।



किसी ऐसे काल की भी कल्पना नहीं की जा सकती है जो स्वयं अन्तिम हो और उसके पश्चात् दूसरा काल आने वाला न हो। काल के समान ही अन्य सभी जड़-चेतन पदार्थों में से कोई एक या सभी कभी निर्मूल हो जायेंगे, ऐसी भी कल्पना नहीं हो सकती है। अमुक क्षण में अमुक पदार्थ की अमुरु अवस्था होगी, इस प्रकार के परिवर्तन को भले ही निश्चित रूप से बुद्धि न जान पाये, लेकिन उसे इतना तो स्पष्ट भान होता है कि भविष्य के प्रत्येक क्षण में पदार्थ का कोई न कोई परिवर्तन अवश्य होगा। जब प्रत्येक पदार्थ अपने सत्त्व से मौलिक रूप में है तब उसकी सनाति हो ही नहीं सकती है। अतएव प्रत्येक सचेतन, अचेतन पदार्थ परिणामीनित्य है, प्रतिक्षण नित्यानित्यात्मक है, उत्पाद-व्यय-धौव्यात्मक है। पर्याय का प्रतिक्षण परिवर्तनशील स्वभाव होने से उत्पाद-व्यय रूप स्थिति के कारण अनित्य है। वर्तमान में जो पर्याय है, वह अतीत की पर्याय का विनाश करके अस्तित्व में आई है और उत्तर पर्याय को उत्पन्न करके स्वयं नष्ट हो जायेगी। लेकिन अतीत के व्यय और वर्तमान के उत्पाद इन दोनों में द्रव्य रूप से ध्रुवता है, नित्यता है। इस बात को जैनदर्शन ने तो स्वीकार किया ही है, अन्य दार्शनिकों ने भी इसका समर्थन किया है।

भेदैकान्त और अभेदैकान्त को न मानकर वस्तु को भेदाभेदात्मक मानने के सम्बन्ध में स्याद्वाद का मन्तव्य है कि गुण और गुणी में, सामान्य और सामान्यवान में, अवयव और अवयवी में, कारण और कार्य में सर्वथा भेद मानने से गुण-गुणीभाव आदि नहीं बन सकते हैं तथा सर्वथा अभेद मानने पर भी यह गुण है और यह गुणी है आदि व्यवहार नहीं हो सकता है। गुण यदि गुणी से सर्वथा भिन्न है तो अनुक्त गुणी से ही नियत सम्बन्ध कैसे निश्चित किया जा सकता है? यदि अवयवी अवयवों में सर्वथा भिन्न है तो यह अवयवी अपने अवयवों में सर्वात्मना रहता है या एकदेश में? यदि सर्वात्मना रहता है तो जितने अवयव हैं उतने अवयवी मानने होंगे। यदि एकदेश में तो जितने अवयव हैं उतने प्रदेश उस अवयवी को स्वीकार करने होंगे। इन प्रकार सर्वथा भेद-मिश्र में अनेक दूषण आते हैं। अतः तत्त्व को कथञ्चित् भेदाभेदात्मक मानना चाहिए। जो द्रव्य है, वही अभेद है और जो गुण-पर्याय हैं वही भेद है। त्रिविध प्रकार दो गृह्य गिद्ध द्रव्यों में अभेद कार्त्तिक है, उसी प्रकार एक द्रव्य का अपने गुण और पर्यायों में भेद मानना भी समझने और समझाने के लिए है। गुण और पर्यायों के अभाव में द्रव्य का कोई स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं बन सकता है।

इसी प्रकार सदेकान्त और असदेकान्त के बारे में स्याद्वाद का दृष्टिकोण है कि प्रत्येक द्रव्य का अपना अगाधारण स्वरूप होता है। उसका निजी द्रव्य, क्षेत्र, काय और भाव होता है, जिनमें उसकी गति सीमित रहती है। विचार करने पर धर्म, कान और भाव अन्तः द्रव्य की अगाधारण स्थिति रूप ही है। यह द्रव्य आदि भाव परमाणु अनुपपन्न रूप अनुपपन्न कहलाता है। प्रत्येक द्रव्य अपने स्वरूपचतुष्टय से सत् होता है और पर-रूप अनुपपन्न से अगत्। यदि स्वरूपचतुष्टय की तरह पर-रूप

चतुष्टय से वस्तु को सत् मान लिया जाये तो स्व और पर में कोई भेद ही नहीं रहेगा और सबको सर्वात्म्यता का प्रसंग प्राप्त होगा। यदि पर-रूप की तरह स्वरूप से भी असत् हो जाये तो स्वरूपहीनता से अभावात्मकता को स्वीकार करना होगा। अतः लोक की प्रतीतिसिद्ध व्यवस्था के लिए प्रत्येक पदार्थ को स्वरूप से सत् और पर-रूप में असत् मानना ही चाहिए। यह सदसदात्मकता की व्यवस्था द्रव्य की तरह पर्याय में भी होती है। क्योंकि वे पर्याय भी अपने द्रव्य, अपने क्षेत्र, अपने काल और अपने भाव तथा अपने असाधारण निज धर्म की अपेक्षा से सत् है और पर-द्रव्य, पर-क्षेत्र, पर-काल एवं पर-भाव की अपेक्षा से असत् है। कोई भी वस्तु इस सदसदात्मकता की अपवाद नहीं हो सकती है।

अन्यान्य ऐकान्तिक दृष्टिकोणों के लिए भी इसी तरह समझ लेना चाहिए और उन एकान्तवादियों को अपने एकान्तिक आग्रहों को छोड़कर दूसरे की दृष्टि को भी समझना एवं अपनाना चाहिए। स्याद्वाद ने अपनी स्यात् मूलक कथन प्रणाली के द्वारा उन सभी उपस्थित सधर्मों का धमन किया है जो समन्वय के अभाव में परस्पर विरोधी बनकर विपाक्त चिन्तन का वनावरण निमित्त कर रहे थे। एकान्तिक धारणाओं के धारे में स्याद्वाद का स्पष्ट कथन है कि भाव-अभाव, एक-अनेक नित्य-अनित्य, सत्-असत् आदि जो भी दृष्टिभेद अथवा वैचारिक संपर्प हैं वे सर्वथा मानने से दृष्ट (विरोध आदि दोष युक्त) होते हैं और स्यात्, कथंचित्, अपेक्षा विशेष से मानने पर पुष्ट होने हैं—वस्तु स्वरूप एवं सद्विचारों का पोषण करते हैं। अतएव जैनदर्शन में इन एकान्तिक दृष्टियों का तिरस्कार नहीं किया गया है, लेकिन उन-उनका स्थान नियत करने के लिए सर्वथा नियम के त्याग हेतु अन्य दृष्टि की अपेक्षा रखने वाले स्यात् शब्द के प्रयोग अथवा स्यात् की मान्यता को स्थान दिया है। इन एकान्तदृष्टियों को नष्ट के रूप में माना है, जो अपने दृष्टिकोण को व्यक्त करते हुए भी दूसरे की दृष्टि की अपेक्षा नहीं करती हैं। इसीलिए निरपेक्ष नयों (वचन-प्रणाली) को मिथ्या और सापेक्ष नयों को सम्यक् बताया गया है।

स्याद्वाद और नयों का पारस्परिक क्या सम्बन्ध है और नयों का वाच्य आदि क्या है इसके बारे में यथास्थान आगे विचार किया जायगा।

### स्याद्वाद की आचार-दृष्टि

तात्त्विक चिन्तन कथन की तरह व्यावहारिक क्षेत्र में भी स्याद्वाद अनेकान्त-वाद का आश्रय ग्रहण करना ही कल्याणकर है। क्योंकि एकान्त आग्रह सन्निवृत्त मनोदशा का परिणाम है, उससे कर्मबन्ध होता है जबकि अनेकान्त दृष्टि में आग्रह या संक्लेश नहीं है। इसलिए वह अहिंसा है। अहिंसा से कर्मबन्ध नहीं होता है। साधक को उसी का प्रयोग करना चाहिये। एकान्त-दृष्टि से व्यवहार भी नहीं चलता है, इसलिए उसको स्वीकार करना अनाचार है। लेकिन अनेकान्तदृष्टि से व्यवहार का लोप नहीं होता है, इस कारण उसको स्वीकार करना आचार है। इन

आचार और अनाचार विषयक ओर ध्यान देने की जरूरत है—क्योंकि इन दोनों में भेद है—

“विशेषी पुरुष इह जगत् को भ्रम में डाले और सब को धमकाए इसे पुरुष ही भ्रम में डाले। अतः भ्रम में डाले। क्योंकि पुरुष ही भ्रम में डाले और पुरुष ही भ्रम में डाले। दोनों पक्षों में जगत् का व्यवहार नहीं चल सकता है। इसी लिए इस दोषों में पुरुष पक्षों के अन्वय को मानना चाहना चाहिए।

सर्वत्र जगत् जगत् का मानने वाले भ्रम में डाले और सब को धमकाए इसे पुरुष ही भ्रम में डाले। अतः भ्रम में डाले। क्योंकि पुरुष ही भ्रम में डाले और पुरुष ही भ्रम में डाले। दोनों पक्षों में जगत् का व्यवहार नहीं चल सकता है। इसी लिए इस दोषों में पुरुष पक्षों के अन्वय को मानना चाहना चाहिए।

इस जगत् में जो पुरुष ही भ्रम में डाले और सब को धमकाए इसे पुरुष ही भ्रम में डाले। अतः भ्रम में डाले। क्योंकि पुरुष ही भ्रम में डाले और पुरुष ही भ्रम में डाले। दोनों पक्षों में जगत् का व्यवहार नहीं चल सकता है। इसी लिए इस दोषों में पुरुष पक्षों के अन्वय को मानना चाहना चाहिए।

आध्यात्मिक आहार और भोजन में भ्रम ही भ्रम में डाले और सब को धमकाए इसे पुरुष ही भ्रम में डाले। अतः भ्रम में डाले। क्योंकि पुरुष ही भ्रम में डाले और पुरुष ही भ्रम में डाले। दोनों पक्षों में जगत् का व्यवहार नहीं चल सकता है। इसी लिए इस दोषों में पुरुष पक्षों के अन्वय को मानना चाहना चाहिए।

आध्यात्मिक, वैश्व, आहारक, तेजस्व, कामेंस व पक्षों में भ्रम ही भ्रम में डाले और सब को धमकाए इसे पुरुष ही भ्रम में डाले। अतः भ्रम में डाले। क्योंकि पुरुष ही भ्रम में डाले और पुरुष ही भ्रम में डाले। दोनों पक्षों में जगत् का व्यवहार नहीं चल सकता है। इसी लिए इस दोषों में पुरुष पक्षों के अन्वय को मानना चाहना चाहिए।

सर्वत्र हीय है, सर्वत्र जगत् है, सर्वत्र सर्वत्र है, कारण में कार्य का सद्भाव है या सब में सबकी शक्ति नहीं है, कारण में कार्य का सर्वत्र अभाव है—यह मानना अनाचार है किन्तु अस्तित्व आदि सामान्य धर्मों की अपेक्षा पक्षों एक सर्वात्मक भी है और कार्य, विशेष, गुण आदि की अपेक्षा अस्वार्थक, भिन्न भी है। कारण में कार्य का सद्भाव भी है और असद्भाव भी है—यह मानना आचार है।

कोई पुरुष कल्याणवान ही है या पापी ही है, जगत् दुःख ही है या सुख ही है—यह नहीं कहना चाहिये। क्योंकि एकान्ततः कोई भी व्यक्ति कल्याणवान या पापी नहीं हो सकता है तथा मध्यस्थ दृष्टि वाले इस जगत् में सुखी भी होते हैं।

इसी प्रकार लोक-अलोक, जीव-अजीव, धर्म-अधर्म, पुण्य-पाप, आसव-सर्व,



नो छाये नो वि य सृण्वज्जा माणं न सेवेज्ज पगात्तणं च ।  
न यावि पप्पे परिहात्त कुज्जा न या सिपायाय विपागरेज्जा ॥

उक्त गाथा में आगत 'न या सिपायाय' अंग का टीकाकारों ने 'न चाशीर्वाद' ऐसा संस्कृत प्रतिरूप दिया है। किन्तु प्रा० उपाध्ये के मत से वह 'न चास्याद्वाद' यह रूप होना चाहिए। इस रूप के बनने के बारे में उनका कथन है कि आचार्य हेमचन्द्र के नियमों के अनुसार 'आसिपु' शब्द का प्राकृत रूप 'आगी' होना चाहिए। स्व हेमचन्द्राचार्य ने 'आसिया'<sup>१</sup> ऐसा एक दूसरा रूप दिया है और स्याद्वाद के निरु प्राकृत रूप 'सिपायाओ'<sup>२</sup> दिया है। यदि इस 'सिपायाओ' शब्द पर ध्यान दिया जाये तो गाथागत 'न यासिपायाय' पद से स्याद्वाद वचन के प्रयोग का ही निषेध माना ठीक होगा। क्योंकि यदि टीकाकार के अनुसार आशीर्वाद वचन के प्रयोग का निषेध माना जाये तो कथानको में 'धर्म-लाम' रूप जो आशीर्वाद वचन का प्रयोग मिलता है, वह असंगत माना जायेगा। प्रा० उपाध्ये के उक्त तर्कों के प्रति आगमज्ञ विद्वानों को विचार करना चाहिए, जिससे मूलगत गाथा के पद और टीकाकार के दृष्टिकोण का आशय स्पष्ट किया जा सके।

इस प्रकार आगमो में 'स्याद्वाद' इस पूरे शब्द के अस्तित्व के विषय में टीकाकार और प्रा० उपाध्ये के बीच दृष्टिकोण भेद हो सकता है, लेकिन 'स्यात्' शब्द के अस्तित्व के बारे में तो विवाद को कोई स्थान ही नहीं है। भगवती सूत्र में 'स्यात्' शब्दावलि वाक्यों द्वारा वस्तु और उसके नाना धर्मों का सामन्वय किया गया है। इस लिये स्यात् शब्द के प्रयोग के कारण जैन आगमो में स्याद्वाद का अस्तित्व सिद्ध ही मानना चाहिए। (आगमिक स्याद्वाद के रूप का अन्यत्र कथन किया गया है।)

स्याद्वाद . सहायादि दोषों का परिहार

स्याद्वाद का क्या अर्थ है और उसका दार्शनिक क्षेत्र में कितना महत्व है? यह दिखाने का यथासम्भव प्रयत्न किया है। लेकिन स्याद्वाद के वास्तविक अर्थ से अपरिचित बड़े-बड़े दार्शनिक भी अज्ञानवश या जानकर उस पर मिथ्या आरोप लगाने से नहीं झूके हैं। उदाहरणार्थ, धर्मकीर्ति ने स्याद्वाद को पागलों का प्रलाप कहा है।<sup>३</sup> शान्तरक्षित ने भी इसी बात को दुहराया है। स्याद्वाद जोकि सत् और असत् एक और अनेक, भेद और अभेद, सामान्य और विशेष जैसे परस्पर विरोधी तत्वों को मिलाना है, वह पागल व्यक्ति की बीसलाहट है।<sup>४</sup> शंकराचार्य का तो स्याद्वाद के प्रति दोषारोपण करना सुविदित ही है। उन्होंने अपने भाष्य में कहा है कि एक ही

१ प्राकृत व्याकरण ८।२।१७४

२ वही २।२।१०७

३ प्रमाणवातिक १।१८२-१८५

४ तत्त्व संग्रह ३।११-३२७

श्वास उष्ण और शीत नहीं हो सकता है। भेद और अभेद, नित्यता और अनित्यता, यथार्थता और अयथार्थता, सत् और असत्, अन्वकार और प्रकाश की तरह एक ही काल में एक ही वस्तु में नहीं रह सकते हैं।<sup>१</sup> इस प्रकार के अनेक आरोप स्याद्वाद पर लगाये जाते हैं, जिनका यहाँ निराकरण किया जा रहा है।

स्याद्वाद द्वारा प्रत्येक पदार्थ में अस्तित्व, नास्तित्व और अवक्लव्य रूप परस्पर विरुद्ध प्रतीत होने वाले धर्मों को किसी ओपेक्षा में ही वस्तु में प्रतिपादित किया जाना है। जिस प्रकार गचेतन और अचेतन पदार्थों के अस्तित्व और नास्तित्व में परस्पर कोई विरोध नहीं है, उसी प्रकार विधि और निषेध रूप अवक्लव्य का भी अस्तित्व और नास्तित्व से विरोध नहीं है। यथवा अवक्लव्य का वक्लव्य के साथ कोई विरोध नहीं है। जब स्याद्वाद के अस्तित्व, नास्तित्व और अवक्लव्य इन तीन मूल भगों में परस्पर कोई विरोध नहीं आता है तो शेष भगों में भी कैसे विरोध आ सकता है !

इतना स्पष्ट होने पर भी स्याद्वाद को सत्य के पहचानने की समग्र दृष्टि के रूप में न लेकर अर्ध सत्य या अपूर्ण सत्य की प्राप्ति का साधन आदि मानने का निर्णय घोषित करते हुए कुछ विद्वान् स्यादस्ति, स्याद्नास्ति आदि कथन प्रणाली में विरोध, वैयधिकरण, अनवस्था, सत्कर, व्यतिकर, सशय, अप्रतिपत्ति और विषय-व्यवस्थादानि, इन दोषों का आरोपण करके छल माप बह देते हैं।

उनकी दोषारोपण करने की प्रक्रिया का सक्षिप्त रूप इस प्रकार है—

(१) जिस प्रकार शीत और उष्ण में विरोध है, उसी प्रकार अस्तित्व और नास्तित्व में भी परस्पर विरोध है। इसलिये जहाँ पदार्थ का अस्तित्व गुण है, वहाँ उस पदार्थ का नास्तित्व गुण नहीं रह सकता है और जहाँ पदार्थ का नास्तित्व गुण है वहाँ उसका अस्तित्व नहीं रहेगा। अतएव अस्तित्व और नास्तित्व को एक ही पदार्थ में स्वीकार करने से स्याद्वाद में विरोध<sup>२</sup> आता है।

(२) अस्तित्व का आधार (अधिकरण) अस्तित्व और नास्तित्व का अधिकरण नास्तित्व होगा। क्योंकि अस्तित्व और नास्तित्व के परस्पर विरुद्ध होने में अस्तित्व के अधिकरण को नास्तित्व का और नास्तित्व के अधिकरण को अस्तित्व का अधिकरण नहीं माना जा सकता है। अतएव अस्तित्व और नास्तित्व का अलग-अलग अधिकरण होने से वैयधिकरण<sup>३</sup> दोष लगता है।

(३) जिस प्रकार प्रत्येक वस्तु में अस्तित्व और नास्तित्व धर्म रहते हैं, उसी प्रकार अस्तित्व और नास्तित्व में भी अस्तित्व और नास्तित्व मानना चाहिए। अतः

१ शंकरभाष्य २।२।३३

२ अनुपलभ्य साध्यो हि विरोधः।

३ विभिन्नाधिकरणवृत्तित्वम् वैयधिकरणम्।

अस्तित्व और नास्तित्व में अनेक अस्तित्व और नास्तित्व मानने से अनवस्था दोष<sup>१</sup> का प्रसंग उपस्थित हो जाता है ।

(४) स्याद्वाद के मतानुसार अस्तित्व और नास्तित्व एक स्थान पर रहते हैं । अतएव अस्तित्व के अधिकरण में अस्तित्व और नास्तित्व के तथा नास्तित्व के अधिकरण में नास्तित्व और अस्तित्व के रहने में संकरदोष<sup>२</sup> आता है ।

(५) अस्तित्व और नास्तित्व के एक नाश रहने में अस्तित्व रूप में नास्तित्व और नास्तित्व रूप में अस्तित्व मानने पर स्याद्वाद में व्यतिकरदोष<sup>३</sup> माना पड़ेगा ।

(६) वस्तु में अस्तित्व और नास्तित्व धर्मों में से किसी भी धर्म का ठीक तरह से निश्चय न होने में स्याद्वाद में संशय का दोष<sup>४</sup> भी आता है । त्रिम प्रकार एक वस्तु में सोप और चांदी का निश्चित रूप से ज्ञान न होने से संशय उत्पन्न होता है उसी प्रकार स्याद्वाद में अस्तित्व, नास्तित्व आदि विरोधी धर्मों का निश्चय न होने से संशय दोषापत्ति होती है ।

(७) संशय उत्पन्न होने में वस्तु का ठीक-ठीक ज्ञान नहीं हो सकता है । अतः स्याद्वाद में अप्रतिपत्ति दोष<sup>५</sup> आता है ।

(८) जब वस्तु का यथायं ज्ञान न होने से वस्तु की व्यवस्था नहीं बनती है तब स्याद्वाद में विषय-व्यवस्था हासि (अभाव) दोष<sup>६</sup> स्वयमेव उपस्थित हो जाता है ।

लेकिन स्याद्वाद पर उक्त दोषों का आरोपण करना युक्तिसंगत नहीं है । क्योंकि स्याद्वाद में विभिन्न विरोधी धर्मयुगलों का कथन अपेक्षादृष्टि का आधार लेकर किया जाता है और अनुभव के आधार पर प्रत्येक पदार्थ इसी प्रकार का निर होता है ।

स्याद्वाद पर विरोध का दोषारोपण करना मिथ्या है । क्योंकि प्रत्येक वस्तु एक दृष्टि से नित्य होती है और दूसरी दृष्टि से अनित्य । एक दृष्टि से वह एक मालूम होती है और दूसरी दृष्टि से अनेक । लेकिन स्याद्वाद यह नहीं कहता है कि जो नित्यता है वही अनित्यता है या जो एकता है, वही अनेकता है । यह सत्य है कि

१ अप्रामाणिक पदार्थ परम्परा परिकल्पनयाविधान्त्यभावोऽनवस्था ।

२ सर्वेषां युगपत्प्राप्तिस्संकरः

३ परस्परविषयगमनं व्यतिकरः ।

४ विरुद्धानेककोटिस्त्रिज्ञानं संशयः ।

५ अनुपसम्माऽप्रतिपत्तिः ।

६ वस्तु का अस्तित्व ही नहीं रहना ।

—प्रमेय रत्नमाता

—सप्तमंगी ८२१

—वही ८२८

—न्यायदीपिका

—संलोकवार्तिक ५

नित्यता और अनित्यता, एकता और अनेकता आदि धर्म परस्पर विरोधी हैं किन्तु उनका विरोध अपनी दृष्टि से है, वस्तु की दृष्टि से नहीं। वस्तु दोनों को आश्रय देती है। वस्तुस्वरूप की पूर्णता दोनों की सत्ता से ही है। एक के भी अभाव में वह अधूरी है। जब एक वस्तु द्रव्यदृष्टि से नित्य और पर्यायदृष्टि से अनित्य मान्य होती है तब उसमें विरोध कैसे माना जा सकता है? विरोध की प्रतीति के अभाव में भी विरोध की कल्पना करना भ्रममाय है। बौद्ध दार्शनिक भी चित्रज्ञान में विरोध नहीं मानते हैं और एक ही ज्ञान में चित्रवर्ण का प्रतिभास हो सकता है और उस ज्ञान में विरोध नहीं आता है तब एक ही वस्तु में दो विरोधी धर्मों की सत्ता मानने में क्या हानि है?

जैनदर्शन में प्रत्येक द्रव्य में स्व-द्रव्य-संज्ञ-काल-भाव की अपेक्षा अस्तित्व और पर-द्रव्य-संज्ञ-काल-भाव की अपेक्षा नास्तित्व माना गया है। इसलिये अस्तित्व और नास्तित्व दोनों की एक ही अपेक्षा से नहीं मानने के कारण स्याद्वाद में विरोध-संज्ञ की आशंका करना व्यर्थ है।

विरोध के तीन प्रकार हैं—(१) वध्यघातक, (२) सहानवस्थान और (३) प्रतिबंध-प्रतिबंधक। सरं और नकुल, जल और अग्नि में वध्यघातक विरोध है, क्योंकि यह विरोध एक काल में वध्य और घातक दो पदार्थों के संयोग से होता है।

सहानवस्थान विरोध भिन्न-भिन्न समय में होने वाले दो पदार्थों में होता है। जैसे कि आम के हरेपन और पीलेपन में सहानवस्थान विरोध है। क्योंकि आम का हरापन और पीलापन भिन्न-भिन्न समय में होता है। जिस समय आम में हरापन होता है उस समय पीलापन नहीं होता, और जब पीलापन रहता है उस समय हरापन नहीं रहता है।

चन्द्रकान्त मणि और दाह में परस्पर प्रतिबंध-प्रतिबंधक विरोध है, क्योंकि दाह ना प्रतिबंध करने वाले चन्द्रकान्त मणि के रहते अग्नि से दाह उत्पन्न नहीं होता है।

स्याद्वाद-नयन में उक्त तीनों प्रकार के विरोध की सम्भावना नहीं है। क्योंकि अस्तित्व और नास्तित्व आदि की एक अपेक्षा से ही वह एक पदार्थ में स्थिति स्वीकार नहीं करता है। इसलिये स्याद्वाद में शीत और उष्ण की तरह वध्यघातक विरोध नहीं कहा जा सकता है। आम के हरेपन और पीलेपन की तरह अस्तित्व और नास्तित्व, नित्यत्व और अनित्यत्व, पूर्व एवं उत्तर काल में नहीं रहते हैं, जिसमें सहानवस्थान विरोध भी स्याद्वाद में नहीं आता है तथा दाह और चन्द्रकान्त मणि की तरह अस्तित्व एवं नास्तित्व आदि में प्रतिबंध-प्रतिबंधक विरोध भी नहीं है। क्योंकि जिस समय द्रव्य में स्वरूप में अस्तित्व धर्म है, उसी समय उसमें पर-द्रव्यादि की अपेक्षा



नास्त्वित्व धर्म भी विद्यमान है, तथा जिस समय द्रव्य में पर-द्रव्यादि चतुष्टय की अपेक्षा नास्त्वित्व धर्म है, उमी समय स्व-द्रव्यादि चतुष्टय की अपेक्षा अस्त्वित्व धर्म भी विद्यमान है।

इस प्रकार की स्पष्ट स्थिति होने से स्याद्वाद में विरोध दोष की कल्पना करना युक्तिमंगत नहीं है।

स्याद्वाद में वैयधिकरण की दोषापूर्ति करना भी निराधार है। क्योंकि वस्तु भेद और अभेद उभयात्मक है। अतः भेद और अभेद का भिन्न-भिन्न आशय मानने की कोई आवश्यकता नहीं है। जो वस्तु भेदात्मक है, वही अभेदात्मक भी है। भेद की प्रतीति का कारण उसका परिवर्तन धर्म है और अभेद की प्रतीति का कारण प्रतीय धर्म है। ये दोनों अराष्ट्र वस्तु के धर्म हैं। ऐसा नहीं है कि वस्तु का एक भाग भेदात्मक है और दूसरा भाग अभेदात्मक। वस्तु के दो अलग-अलग विभाग करके भेद और अभेद रूप दो धर्मों के लिये भिन्न-भिन्न आशयों की कल्पना करना स्याद्वाद सिद्धांत के विपरीत है। वह तो एक ही वस्तु को अनेक धर्मयुक्त मानता है।

जब एक ही वृक्ष में चञ्चलता और स्थिरता, एक घट में लाल और बाणल आदि विरोधी धर्मों के रहते हुए भी विरोध की कल्पना नहीं की जाती है तब एक ही वस्तु में अस्त्वित्व और नास्त्वित्व आदि के रहने में भी विरोध नहीं कह सकते हैं। अस्त्वित्व और नास्त्वित्व में विरोध न रहने से अस्त्वित्व और नास्त्वित्व का अधिकरण भी भिन्न-भिन्न नहीं रहना है। अतएव स्याद्वाद में वैयधिकरण दोष भी नहीं आ सकता है।

जैनदर्शन यह नहीं मानता है कि भेद और अभेद अलग-अलग हैं और वह भेद या अभेद जिसमें रहता है वह उसमें गृह्य है। भेद नामक कोई भिन्न पदार्थ आकर वस्तु में सम्मिश्रित होता है और उस सम्मिश्रण से वस्तु में भेद की उत्पत्ति होती है, या बात नहीं है। इसी प्रकार अभेद भी कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है जो किसी सम्मिश्रण से वस्तु में रहता हो। वस्तु स्वयं भेदाभेदात्मक है। वस्तु के परिवर्तनशील स्वभाव के भेद कहते हैं और अपरिवर्तनशील स्वभाव का नाम अभेद है। प्रत्येक वस्तु में अनेक धर्म प्रमाण से सिद्ध होते हैं। जैसे माता-पिता की परम्परा प्रमाणसिद्ध है उमी तब वस्तु में अस्त्वित्व, नास्त्वित्व आदि भी प्रमाण से सिद्ध हैं। अतएव केवल कल्पना के अन्तर्गत होने से स्याद्वाद में अनवस्था दोष नहीं आ सकता है तथा जिस प्रकार धर्म धर्म में अन्य चट्वाय धर्म की कल्पना नहीं की जा सकती, उमी प्रकार अस्त्वित्व आदि में भी अन्य दूसरे अस्त्वित्व आदि धर्मों की कल्पना नहीं कर सकते हैं।

स्याद्वाद में साक्ष्य दोष की आपत्ति करना व्यर्थ है। क्योंकि संकर दोष की उत्पत्ति समी होती है जब भेद अभेद हो जाता है या अभेद भेद। आशय एक होने का न हो कि अस्त्वित्व की एक हो जायें। एक ही आशय में अनेक आशय

गवने हैं। जैसे एक ही ज्ञान में विषयों का प्रतिभाग होता है, फिर भी सभी वस्तु एक नहीं हो जाते हैं। वैसे ही एक वस्तु में सामान्य-विशेष, भेद-अभेद, नित्य-अनित्य आदि एक साथ रहने पर भी एक नहीं हो जाते हैं। यदि वे एक होते तो एक ही की प्रतीति होती, दोनों की नहीं। जब दोनों की भिन्न-भिन्न रूप से प्रतीति होती है तब उन्हें एकदूसरे वैसे कहा जा सकता है ?

त्रिम प्रकार मकर दोष स्याद्वाद पर नहीं लगाया जा सकता है, उसी प्रकार द्व्यधिक दोष भी लगाया अनुचित है। क्योंकि स्याद्वाद-नयन में अस्ति को नास्ति और नास्ति को अस्ति नहीं किन्तु अस्ति को अस्ति तथा नास्ति को नास्ति बताने हैं। वस्तु स्व-द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव में अस्तिरूप है और पर-द्रव्यादि वस्तुषट्प से नास्ति-रूप है।

स्याद्वाद को मंशय बनाना भी अनुचित है। क्योंकि किसी वस्तु अथवा अनेक धर्मों के अनिश्चित ज्ञान को मंशय कहते हैं। मंशय में परस्पर विरोधी अनेक वस्तुओं का शक्यत्व माना होता है। जैसे यह अस्ति है या नास्ति है, यह चांदी है या सींग है। मंशय साधक और बाधक प्रमाणों का अभाव होने में अनेक अनिश्चित अर्थों को सम्यं करता है तथा अनिर्णयतामय स्थिति में रहता है। लेकिन स्याद्वाद परम्पर विरुद्ध सापेक्ष पदार्थों का निश्चित ज्ञान करता है। वह उन अपेक्षाओं के मध्य अभिपर न रहकर निश्चित प्रणाली के अनुसार वस्तु का बोध करता है। इस प्रणाली में किसी प्रकार की अभिपरता नहीं है और न कोई ऐसा सत्य रहना है कि पदार्थ में उक्त धर्म की विद्यमानता की सम्भावना ही न हो। वस्तु में अपेक्षाभिन्न में अस्ति धर्म भी है और नास्ति धर्म भी है और उन दोनों धर्मों का निश्चय होता है। अतः स्याद्वाद में किसी प्रकार की अनिर्णयतामय स्थिति भी नहीं है। अतः उसे मंशय नहीं माना जा सकता है।

मंशय की तरह स्याद्वाद को अप्रतिपत्ति दूरण देना भी अनुचित है। क्योंकि स्याद्वाद, जो वस्तु जैसी है उसे वैसा ही देखने-जानने के सिद्धान्त का प्रतिपादन करता है। सब पदार्थों में या धर्मों में एकता तथा अनेकता—पर दोनों धर्म स्याद्वाद को अभीष्ट हैं। वह यह नहीं कहता है कि अनेक धर्मों में कोई एकता नहीं है और अनेकता भी नहीं है। निमित्त वस्तुओं को एक मूल में बाँटने वाला अभेद तत्त्व भी है और अनेकता का तत्त्व भी उसमें विद्यमान है। लेकिन ऐसा मानने का अर्थ यह नहीं है कि स्याद्वाद एकान्तवाद हो गया। स्याद्वाद एकान्तवाद तब हो जब वह भेद और अभेद में से किसी एक का मण्डन करने दूसरे को ही स्वीकार करता हो। एकान्तवाद तो एकता अथवा अनेकता का सर्वथा निषेध करता है, उन्हें अस्मर्य मानता है, निषेध करता है। लेकिन स्याद्वाद तो एकता के साथ-साथ अनेकता को और अनेकता के साथ-साथ एकता को भी सम्यं मानता है। एकतामूलक तत्त्व अथवा अनेकतामूलक तत्त्व निरपेक्ष हैं, यह नहीं कहा जा सकता है। क्योंकि एकता अनेकता के बिना नहीं रह

सक्ती और अनेकता का अभाव में नहीं देखा सकती। एकाग्र और अनेकता इस प्रकार मिली हुई है कि एक को दूसरे में समाप्त नहीं किया जा सकता है। यथात्मकता और अनेकता दोनों का मिलान हुआ है। यह एक भी है और अनेक भी है। स्यादवाद वस्तु के इसी स्वरूप का कथन करता है और उसी प्रतीति भी यथात्मक है। अब स्यादवाद को अर्थपूर्ण बना करके हम उस का समर्थन करना है। जब वस्तु का निश्चित ज्ञान हो रहा है तब इस स्थिति में वस्तु स्वतन्त्रता का अभाव दोष भी स्यादवाद पर नहीं लगाया जा सकता है।

इसी प्रकार स्यादवाद में विपरीत समाश्लेष की भी सम्भावना नहीं है। विपरीत समाश्लेष में ता विपरीत अर्थ का निश्चय रूप में निर्णय कर लिया जाता है, जैसे—रस्सी में साँप का निर्णय करना। इस ज्ञान के द्वारा वस्तु के विरुद्ध एक ही धर्म का बोध होता है और वह भी उचित। यह ज्ञान दूसरी वस्तु में विद्यमान गुण धर्मों को अपने द्वारा देखी गई वस्तु में आश्लेषित कर निषेध करता है और उसी पर हृत्कार्यक टिका रहता है। लेकिन स्यादवाद न ता वस्तु में अविद्यमान धर्मों का समाश्लेष करता है और न उन्हें ही वस्तु का स्वरूप बताता है। यह वस्तु में विद्यमान धर्मों का अपेक्षाओं के माध्यम से निषेध करने हुए यथावस्थिति का प्ररूपण करता है।

स्यादवाद में अनध्ययमाय दोष की भी कल्पना नहीं की जा सकती है। यह इस दोष से रहित है। क्योंकि अनध्ययमाय का एक प्रतीभासित अनुभव मात्र है। इस अनुभव में किसी प्रकार की निर्णयात्मक स्थिति नहीं होती है और प्रथम समय में उत्पन्न ज्ञान दूसरे ही क्षण में नष्ट हो जाता है। जबकि स्यादवाद द्वारा गृहीत ज्ञान निश्चयात्मक दृष्टिकोण उपस्थित करता है। यह दृष्टिकोण ऐसा नहीं होता है कि पूर्वकाल में हुआ हो और उसके अनन्तर काल में नष्ट हो जाने वाला हो। स्वरूप और पर-रूप की दृष्टि से पदार्थ की जो स्थिति है, स्यादवाद उसी का दिग्दर्शन कराता है।

स्यादवाद छल आदि दोषों से भी अतिश्रान्त है। छल में तो कहे हुए शब्दों का सही अभिप्राय के विरुद्ध अर्थ निकालकर खण्डन किया जाता है। छल का उपयोग नहीं किया जाता है जहाँ यथार्थ को जानने हुए भी कपटवश या प्रतिष्ठा के व्यामोह के कारण स्वपक्ष सिद्धि की जाती हो, लेकिन स्यादवाद में यह बात नहीं है। उसे न तो स्वपक्षमण्डन और न परपक्ष के खण्डन की आकांक्षा है और न पदार्थ के स्वकल्पित अर्थ के अनुरूप कथन की ही अभिलाषा। किन्तु इसमें तो प्रत्येक अभिप्राय को यथार्थ दृष्टिकोण द्वारा ठीक अर्थ में समझने का उपक्रम किया जाता है। स्यादवाद द्वारा जो भी कथन होता है वह उसी रूप में होता है, जैसी कि वस्तु है। स्यादवाद किसी के कथन का अपलाप नहीं करता और न विद्यमान अभिप्राय के विपरीत नये अर्थ का कल्पित अभिप्राय को ही प्रस्तुत करता है। यह आकांक्षा तो एकांगी दृष्टि तथा अपने ही मंतव्य को मजबूत बनाने वालों में देखी जाती है।



है। वस्तु की अवस्था के परिवर्तन के साथ-साथ ज्ञान की अवस्था में भी परिवर्तन आता रहता है। इसलिये केवलज्ञान भी कथंचित् अनित्य और कथंचित् नित्य है। उसकी यह नित्यानित्यता प्रमेय सापेक्ष है। इसलिये स्याद्वाद और केवलज्ञान में विरोध की सम्भावना नहीं है।

इस प्रकार स्याद्वाद द्वारा वस्तु की अनेकातात्मकता अभिव्यक्त होती है। दार्शनिक क्षेत्र में भेदाभेद, सदसद्, नित्यानित्य, एकानेक, निर्वचनीयानिर्वचनीय आदि जितने भी एकात्मिक वाद हैं, उनके समन्वय एवं उनकी यथार्थस्थिति को निश्चित करने का आधार स्याद्वाद है। इसीलिये जैनदर्शन में स्याद्वाद को इतना अधिक महत्त्व दिया गया है कि वह जैनदर्शन का अपरनाम ही बन गया है। जैनदर्शन का नाम लेते ही स्याद्वाद का स्मरण हो आता है।

□

## तृतीय अध्याय

६. महाभारत के अथ द्वापरायः अथ

- १. अथ द्वापरायः अथ द्वापरायः
- २. अथ द्वापरायः अथ द्वापरायः
- ३. अथ द्वापरायः अथ द्वापरायः
- ४. अथ द्वापरायः अथ द्वापरायः
- ५. अथ द्वापरायः अथ द्वापरायः
- ६. अथ द्वापरायः अथ द्वापरायः
- ७. अथ द्वापरायः अथ द्वापरायः
- ८. अथ द्वापरायः अथ द्वापरायः
- ९. अथ द्वापरायः अथ द्वापरायः
- १०. अथ द्वापरायः अथ द्वापरायः



## स्याद्वाद के अंग : प्रत्यंग : नय

●

‘वस्तु अनन्त धर्मात्मक है,’ यह पहले ही स्पष्ट किया जा चुका है। वस्तु के उन समस्त धर्मों का यथार्थ और प्रत्यक्ष ज्ञान केवल उसी व्यक्ति विशेष को ही सकता है, जिसने केवलज्ञान प्राप्त कर लिया है, जो सर्वज्ञ सर्वदर्शी है। लेकिन सीमित ज्ञान वाले व्यक्ति में इतनी सामर्थ्य कहीं है कि वह प्रत्येक वस्तु के समस्त धर्मों का युगपत् यथार्थ प्रत्यक्ष कर सके। सामान्य व्यक्ति के ज्ञान की इस सीमितता के कारण ही मनुष्य एक समय में वस्तु के एक या कुछ धर्मों का ज्ञान कर पाता है। इस कारण उसका ज्ञान आंशिक होता है। वस्तु के हम आंशिक ज्ञान को ‘नय’ नाम से अभिहित किया गया है।

‘नय’ स्याद्वाद के अंग-प्रत्यंग हैं, आधारशिला हैं। स्थूल रूप से ज्ञान के तीन भेद किये जा सकते हैं—१ प्रमाण, २ नय, ३ दुर्नय। प्रमाण के द्वारा अनन्त धर्मात्मक पूर्ण वस्तु का ज्ञान होता है, नय वस्तु के सापेक्ष एकदेश को अपने ज्ञान का विषय बनाता है और दुर्नय वस्तु के निरपेक्ष एकदेश को। नय के बारे में यह समझना अनुचित होगा कि वह एकांतवाद का प्रतिपादक है। क्योंकि एकांतवाद और अनेकांतवाद में परस्पर विरोध है। वस्तुस्थिति पर विचार करने से व्यक्ति के ज्ञान का आंशिक या सापेक्ष होना ही न्यायसंगत प्रतीत होता है, परन्तु वास्तविक ज्ञान इससे भिन्न है। इसी कारण वस्तु के परिज्ञान के इच्छुक जन को प्रथम आंशिक ज्ञान और उसके बाद पूर्ण ज्ञान होता है। जिस प्रकार कोई व्यक्ति संतव्यस्थल पर पहुँचने के लिए सोमन (सीढ़ियों) का आश्रय लेकर ही लक्ष्य की ओर अभिमुख होता है तथा अन्त में अपने लक्ष्य की प्राप्ति कर लेता है, उसी प्रकार आंशिक ज्ञान का आश्रय लेकर ही व्यक्ति वस्तु का पूर्ण ज्ञान प्राप्त करने में सफल हो सकता है। इस प्रकार आंशिक ज्ञान—एकांत तथा पूर्ण ज्ञान—अनेकांत में किसी भी प्रकार का विरोध परिपक्व नहीं होता है।

उक्त कथन का फलितार्थ यह हुआ कि अनन्तधर्मों के द्वारा ज्ञात होने पर भी नय अपने-अपने को ग्रहण करता है। नय में यद्यपि एक धर्म के होते हैं, परन्तु वह अपने-अपने के अंगों के द्वारा ज्ञात होने पर भी नय अपने-अपने को ग्रहण करता है। नय में यद्यपि एक धर्म के होते हैं, परन्तु वह अपने-अपने के अंगों के द्वारा ज्ञात होने पर भी नय अपने-अपने को ग्रहण करता है। नय में यद्यपि एक धर्म के होते हैं, परन्तु वह अपने-अपने के अंगों के द्वारा ज्ञात होने पर भी नय अपने-अपने को ग्रहण करता है।



भी धर्म है, उनका निषेध भी नहीं करता है, जित्नी उनके प्रति उसकी उदासीनता होती है। जेप धर्मों से उसका वर्तमान में प्रयोजन न होने में वह उन धर्मों का न तो निषेध करता है और न रिधान ही। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि नय वस्तु को अनन्तधर्मात्मक स्वीकार नहीं करता है। यह प्रमाण की तरह वस्तु को अनन्त धर्मात्मक मानता है लेकिन प्रमाण और नय के कथन की मर्यादा भिन्न-भिन्न होने में प्रमाण तो वस्तु के सभी धर्मों को ग्रहण करता है और नय का कथन वस्तु के एक धर्म तक सीमित है।<sup>१</sup> जबकि दुनंय किसी भी वस्तु के अन्य धर्मों का निषेध करके अपने अभीष्ट एकांत अस्तित्व को ही सिद्ध करता है। जैसे यह पट ही है। वस्तु में अभीष्ट धर्म की प्रधानता से अन्य धर्मों का निषेध करने के कारण दुनंय को मिथ्या-नय भी कहा गया है। अतः दुनंय को वस्तु ज्ञान कथन में प्राप्य नहीं माना जाता है। नय और प्रमाण के द्वारा दुनंयवाद का निराकरण होता है।

नय और प्रमाण भिन्न या अभिन्न ?

प्रमाण द्वारा वस्तु का ज्ञान होता है और नय भी उसको जानता है<sup>२</sup>, तो प्रश्न होता है कि क्या प्रमाण और नय परस्पर सर्वथा भिन्न है अथवा सर्वथा अभिन्न है ? अथवा नय से भी पदार्थों का निश्चय होता है इसलिए नय को प्रमाण ही कहना चाहिए, नय और प्रमाण को अलग-अलग कहने की आवश्यकता नहीं है। इन प्रश्नों का उत्तर भी स्याद्वाद द्वारा प्राप्त है कि प्रमाण और नय कश्चित् अभिन्न भी है और कश्चित् भिन्न भी जैसे कि शास्ता-प्रशास्यार्थे वृक्ष से अभिन्न भी है और भिन्न भी है अर्थात् शास्त्राओं को वृक्ष भी नहीं कह सकते हैं और वृक्ष से भिन्न भी नहीं कह सकते हैं। इसी प्रकार से प्रमाण और नय का सम्बन्ध है। प्रमाण यदि अंग है तो नय उपाग, प्रमाण यदि समुद्र है तो नय तरंग समूह, प्रमाण व्यापक है तो नय व्याप्य। प्रमाण का सम्बन्ध मतिज्ञान आदि पाँच प्रकार के ज्ञान से है जब कि नय का सम्बन्ध केवल श्रुतज्ञान से ही। अतः नय प्रमाण से सर्वथा भिन्न भी नहीं है और अभिन्न भी नहीं है।

इसी बात को कुछ और विशेष रूप से स्पष्ट करते हैं। प्रमाण और नय में कश्चित् अभेद इसलिए है कि नय प्रमाण के कार्य हैं, इसलिए उपचार से नयों में प्रमाणता मान लेने में कोई आपत्ति नहीं है। यानी कार्य में कारण का उपचार कर लेने से नय और प्रमाण में अभिन्नता है। अथवा जिस प्रकार प्रमाण ज्ञान विशेष है, उसी प्रकार नय भी ज्ञान विशेष है, अतः वस्तुतः दोनों में कोई भेद नहीं है। इसीलिए विशेषावश्यक भाष्य में जिनभद्रगणी समाश्रमण ने सम्यग्ज्ञान की उत्पत्ति में कारण-

१ अनेशान्तात्मक वस्तुसोचरः सर्वगविदाम् ।

एतदेव विशिष्टोऽर्थो नयस्य विषयो मतः ॥

२ प्रमाणनयैरधिगमः ।

—आचार्य सिद्धसेन दिवाकर

—तत्त्वार्थसूत्र १।६

भूत होने से नयो को प्रमाण के समान कहा है<sup>१</sup> और अनुयोग महानगर में पहुँचने के चार दरवाजों में से नय को भी एक दरवाजा बनाया है।<sup>२</sup>

प्रमाण और नय में कथंचित् भिन्नता दर्शाता है कि यद्यपि प्रमाण और नय दोनों ज्ञानात्मक हैं, लेकिन दोनों में विषय की भिन्नता है। प्रमाण सम्पूर्ण वस्तु का और नय वस्तु के एक अंश का ज्ञान करता है। यदि प्रमाण ही नय है, ऐसा माना जाये तो नयो का अभाव हो जायगा और नयो के अभाव में जगत्प्रतिष्ठ एकलत व्यवहार (एक धर्म द्वारा वस्तु का निरूपण करने रूप व्यवहार) का लोप हो जायेगा। दूसरी बात यह है कि ज्ञान के विषय का नय कहते हैं जब दोनों का विषय भिन्न-भिन्न है। दोनों के विषय में भिन्नता है। इसी कारण प्रमाण और नय में भिन्नता मानी जाती है। लेकिन यह भिन्नता भी कथंचित् है जैसी कि अभिन्नता कथंचित् है।

उक्त कथन का पतिताय यह हुआ कि वस्तु के सर्वांगग्राही ज्ञान को प्रमाण कहते हैं और नय से सम्पूर्ण वस्तु का नहीं किन्तु वस्तु का एकदश का ज्ञान होता है इसलिए नय और प्रमाण का सम्बन्ध समुद्रांश और समुद्र के समान है। जिस प्रकार समुद्र की एक बूंद को समुद्र नहीं कह सकते हैं, क्योंकि यदि समुद्र की एक बूंद को समुद्र कहा जाये तो शेष समुद्र के पानी को अगमुद्र कहना पड़ेगा अथवा समुद्र के पानी की अन्य बूंदों को भी समुद्र कहकर बहुत से समुद्र कहना चाहिए तथा समुद्र की एक बूंद को अगमुद्र भी नहीं कहा जा सकता है। उसी प्रकार वस्तुओं के एक अंश के ज्ञान करने को वस्तु नहीं कह सकते हैं, अन्यथा वस्तु के एक अंश के अतिरिक्त वस्तु के अन्य धर्मों को अवस्तु मानना पड़ेगा अथवा वस्तु के प्रत्येक अंश को वस्तु तथा पदार्थों के एक अंश के ज्ञान करने को अवस्तु भी नहीं कह सकते हैं, अन्यथा वस्तु के शेष अंशों को भी अवस्तु मानना पड़ेगा। अतएव जैसे समुद्र की एक बूंद को समुद्र अथवा अगमुद्र नहीं कहा जा सकता है वैसे ही वस्तु के एक अंश के जानने को प्रमाण या अप्रमाण नहीं कहा जा सकता है। इसलिये नय को प्रमाण और अप्रमाण न मानकर प्रमाणांश मानना चाहिये।<sup>३</sup> इस प्रकार नय और प्रमाण में कथंचित् अभिन्नता, कथंचित् भिन्नता और कथंचित् नय का अलग अस्तित्व है।

१ विंशपावश्यक भाष्य ६११-६१६ तथा १५०५ से आगे।

२ 'अनुयोगद्वाराष्टं महापुरस्तेव तस्मात्तत्तारि।

— उपक्रम, निशेष, अनुगम और नय ये चार अनुयाय महानगर में पहुँचने के दरवाजे हैं।

३ (क) नाय वस्तु न चारस्तु वस्त्वयः कथ्यते बुधैः।

नासमुद्रः समुद्रो वा समुद्राणो यथैव हि॥

तस्मादस्य समुद्रस्य शेषांशस्यागमुद्रता।

समुद्रवद्वता वा स्यात् तत्त्वे क्वास्तु समुद्रविन्॥

वैशेषिक तो कोई भी शब्द वस्तु के एक ही धर्म को कह सकता है, फिर भी उन शब्द के द्वारा समस्त वस्तु भी कही जा सकती है और एक धर्म भी। इसका परिज्ञान शब्दों से नहीं किन्तु भावों से होता है। जब किसी शब्द के द्वारा पूरे पदार्थ को कहना चाहते हैं तब वह प्रमाणवाक्य कहा जाता है और जब शब्द द्वारा किसी एक धर्म का कथन किया जाता है तब वह नपवाक्य माना जाता है।<sup>१</sup> जैसे जीव शब्द के द्वारा जीवन गुण एवं अन्य अनन्तधर्मों के अक्षण्डपिण्ड रूप आत्मा का कथन करना प्रमाणवाक्य है और जब जीव शब्द के द्वारा सिर्फ जीवनधर्म का ही बोध दिया जाये तब उसे नपवाक्य कहते हैं। इस वक्तव्य का यह अर्थ हुआ कि प्रमाण दृष्टि से पदार्थ अनकान्तात्मक है और नपदृष्टि से एकान्तात्मक। किन्तु यह सर्वथा अनेकान्तात्मक और सर्वथा एकान्तात्मक नहीं है। इस आशय को प्रगट करने के निम्न प्रत्येक वाक्य के साथ स्याद्वाद सूचक स्यात्, कथञ्चिन् अथवा किसी अपेक्षा से आदि शब्दों में से किसी एक का प्रयोग किया जाता है। यदि हम किसी कारणवश प्रयोग न भी करें तो भी हमारा अभिप्राय ऐसा रहना चाहिये, अन्यथा यह सब व्यवस्था और उत्पन्न ज्ञान मिथ्या हो जायेगा।

### नय का लक्षण और भेद

उपर्युक्त कहा गया है कि एक शब्द के द्वारा अक्षण्ड वस्तु का भी कथन किया जा सकता है और उसके एक धर्म का भी। लेकिन यह वक्ता के अभिप्राय पर निर्भर है कि शाब्दिक प्रयोग के निम्न उसारी दृष्टि क्या है। इससे यद्यपि नय की सामान्य परिभाषा का बोध हो जाता है, फिर भी निश्चित, वस्तु के एकांशग्रहित्व आदि दृष्टियों की अपेक्षा 'नय' का लक्षण विशेष रूप में स्पष्ट करने हैं।

'नयतीति नयः' यह नय का निष्कल्प्यर्थ है। जो पदार्थों को लाने हैं वे नय हैं। इसमें 'लाने हैं' शब्द महत्त्वपूर्ण है। जिसका अर्थ यह है कि नाना स्वभावों से हुआ वस्तु को एक स्वभाव में जो प्राप्त कराये, उसे नय कहते हैं।<sup>२</sup> अथवा जो जीवार्थ पदार्थों को लाने हैं, प्राप्त कराते हैं, गिद्ध कराते हैं, बनाने हैं, अवभाग कराते हैं, उपलब्ध कराते हैं, प्रगट कराते हैं—वे नय हैं।<sup>३</sup> अथवा जिस नीति के द्वारा एकदेश विशिष्ट अर्थ तक लाया जाता है अर्थात् प्रतीति के विषय को प्राप्त कराया जाता है, उसे नय कहते हैं।<sup>४</sup> अथवा अनेक गुण और पर्यायों सहित या एक परिणाम से दूसरे

(न) न समुद्रोऽजमुद्रा वा समुद्रागो ययोध्यते ।

नात्यन्तमात्र प्रमाण वा प्रमाणतत्त्वमन्या नयः ॥

१ महाकेशव प्रमाणाधीनो विज्ञानादेशो नयाधीन इति ।

२ अक्षण्डपिण्ड इति ।

३ नानाधर्मोऽन्यत्र भाष्य १।३२

४ स्याद्वाद मन्त्रो, ज्ञानोक्त २३ की व्याख्या

—नयोपदेश

—सर्वार्थसिद्धि ११६

परिणाम में, एक क्षेत्र से दूसरे क्षेत्र में और एक काल से दूसरे काल में अविनाशी स्वभाव रूप से रहने वाले द्रव्य को जो ले जाता है यानी उसका ज्ञान करा देता है, उसे नय कहते हैं।

वस्तु के अभिप्राय की दृष्टि से नय का लक्षण है—विरोधी धर्मों का निषेध न करते हुए वस्तु के एक अंग या धर्म को ग्रहण करनेवाला ज्ञाता का अभिप्राय नय कहलाता है।<sup>१</sup>

अनेकान्तात्मक वस्तु में विरोध के बिना, हेतु की मुख्यता से साध्य विशेष की पर्यायता को प्राप्त कराने में समर्थ शब्द प्रयोग को नय कहते हैं।<sup>२</sup> अथवा साधर्म्य का विरोध न करने हुए साध्यधर्म से ही साध्य की निश्चिन्ता करने वाला तथा स्याद्वाद (प्रमाण) से प्रकाशित पदार्थों की पर्यायों को प्रगट करने वाला नय है।<sup>३</sup> अथवा प्रमाण से निश्चिन्ता किये हुए पदार्थों के एक अंग के ज्ञान करने को नय कहते हैं।<sup>४</sup> ये सब वस्तु के एकअंगग्राहित्व की अपेक्षा नय के लक्षण हैं।

उपबृत्त सभी नय लक्षणों का सारांश यह है कि ज्ञाता के अभिप्राय को नय कहते हैं और अभिप्राय का अर्थ है प्रमाण से गृहीत वस्तु के एकदेश का निश्चय। स्पष्ट ज्ञान होने के पूर्व तक तो नय, प्रमाण से अर्थ का ग्रहण करने वाला होता है और स्पष्ट ज्ञान होने के पश्चात् प्रमाण से जानी हुई वस्तु के द्रव्य अथवा पर्याय में सामान्य या विशेष में वस्तु का निश्चय करता है। अर्थात् प्रमाण-गृहीत वस्तु नय के द्वारा जानी जाती है।

वस्तु अनन्तधर्मात्मक है, अतएव वयन पड़ति भी अनन्त होनी चाहिये और जब उनकी वयनपड़ति अनन्त है तो नय भी उतने ही प्रकार के होंगे।<sup>५</sup> अर्थात् जितने तरह के वचन हैं उतने ही नय हो सकते हैं। इसलिए नय के उत्तम भेद अनन्त हो सकते हैं, जिससे नयों का विग्नार से प्ररूपण सम्भव नहीं है। अतः अपेक्षा भेद से नयों के एक से लेकर अनेक भेद किये गये हैं। जिसका स्पष्टीकरण नीचे किया जा रहा है—

(१) सामान्य में शुद्ध वस्तुस्वरूप की अपेक्षा नय का एक भेद शुद्ध निश्चय

१ प्रमेयकमलमालिनी पृ० ६७६

२ सर्वार्थनिश्चिन्ता १।३३

३ बाणमीमांसा १०६

४ (क) प्रमाणप्रतिपत्तिप्रारम्भिकदेशपरामर्श नयः ।

(ख) प्रमाणपरिच्छिन्नप्रत्यक्षानन्तधर्मात्मकस्य प्रतिपत्तिपिणोऽध्यवसायविशेष नयः ।

५ जावदया वयनगृहा तावदया चैव होन्ति नयवाया ।

—स्याद्वाद भंजरी, श्लोक २८

वस्तुनि एकदेशग्राहिणस्तद्विस्तराभाः —जैनतर्क भाषा

—सम्प्रति तर्क भा० ४७

नय है। शुद्ध निश्चय नय की अपेक्षा उत्पार, व्यय, धोध्य अपरा गुण, पर्याय आदि कुछ नहीं होते हैं। केवल वस्तु सद्गुण ही होती है।<sup>१</sup>

(२) सामान्य और विशेष को छोड़कर नय का कोई दूसरा विषय नहीं होता है, जिससे सामान्य और विशेष की अपेक्षा द्रव्याधिक और पर्यायाधिक ये नय के दो भेद हैं।<sup>२</sup>

(३) सग्रह, व्यवहार, ऋजुगुण इन तीन अर्थनयों में शब्दनय को मित्राकर नय के चार भेद होते हैं।<sup>३</sup>

(४) नैगम, सग्रह, व्यवहार, ऋजुगुण और शब्द के भेद से नय के पाँच भेद होते हैं।<sup>४</sup>

(५) आचार्य सिद्धसेन दिवाकर ने सग्रह, व्यवहार, ऋजुगुण, शब्द, समभिरुद्ध, एवभूत ये छह नय माने हैं। नैगम-नय का उन्होंने पृथक् नय नहीं माना है। क्योंकि जिस समय नैगमनय सामान्य को विषय करता है, उस समय वह सग्रहनय में और जिस समय विशेष को विषय करता है, तब उसका व्यवहारनय में समावेश हो जाता है। अतः नैगमनय को पृथक् नय नहीं माना है।<sup>५</sup>

(६) नैगम, सग्रह, व्यवहार, ऋजुगुण, शब्द, समभिरुद्ध और एवभूत के भेद

१ (क) सामान्यदेशतस्तावदेक एव नय म्भिन ।

स्याद्वाद प्रविभवतार्थविशेषव्यवज्ञात्मक ॥

—तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक १।३३-२

(ग) यदि वा शुद्धत्वं नयान्नाप्युत्पादो नयोऽपि न धोध्यम् ।

गुणश्च पर्यय इति वा न स्याच्च केवलमिति ॥

—पंचाध्यायी १।२१६

२ दृष्टदृष्टिभ्यो य गज्जवणभ्यो य मेगा विपण्णा मि ।

—सन्मति तर्क १।३

—परस्पर विविक्त सामान्यविशेष विषयत्वात् द्रव्याधिक पर्यायाधिकत्वेव नयौ, न च गृहीयं प्रकारान्तरमस्ति यद् विषयोऽन्यस्ताभ्या व्यतिरिक्तो नयः स्यात् ।

—सन्मतितर्क, अमरदेव टीका

३ तदेव सग्रहव्यवहारऋजुगुण शब्दादि त्रय चैक इति चत्वारो नयाः ।

—समवायांग टीका

४ नैगमसग्रहव्यवहारऋजुगुणशब्दा नयाः ।

—तत्त्वार्थ भाष्य १।३४

५ जो सामग्रगात्री स नैगमो संग्रह गभ्रो अहवा ।

इयदो व्यवहारमिभो जो तेण समाणनिहेमो ॥

—विशेषा० भाष्य ३६

—सिद्धसेनीयाः पुनः पदेव नयान्मुपपद्यन्तः । नैगमस्य संग्रह व्यवहारयोरेतन्मात्रं विवक्षितम् ।

—विशेषा० भाष्य ४१

से नय के सान भेद होते हैं। यह मान्यता आगमों तथा दिगम्बर परम्परा के ग्रन्थों में पाई जाती है।<sup>१</sup>

(७) देशपरिक्षेपी नैगम, सर्वपरिक्षेपी नैगम, मग्रह, व्यवहार, ऋजुमूत्र तथा सांप्रन, समभिरुद्ध और एवभूत ये शब्द नय के तीन विभाग करने से नयों के आठ भेद होते हैं।<sup>२</sup>

(८) नैगम आदि सात प्रसिद्ध नयों में द्रव्याधिक और पर्यायाधिक नय मिला देने से नयों की संख्या नौ हो जाती है। इन नयों के मानने वाले आचार्यों का उल्लेख द्रव्यानुयोगतर्कणा में मिलता है।<sup>३</sup>

(९) नैगमनय के नौ भेद करके सग्रहादि छह नयों को मिताने से नयों के पन्द्रह भेद होते हैं।<sup>४</sup>

(१०) निश्चय नय के २८ और व्यवहार नय के ८ भेद मिलाकर नयों के ३६ भेद होते हैं।<sup>५</sup>

(११) प्रत्येक नय के सौ-सौ भेद करने पर नैगम, मग्रह, व्यवहार, ऋजुमूत्र और शब्द इन पाँच नयों के मानने से पाँच सौ और समभिरुद्ध, एवभूत इन दो नयों को और मानने पर प्रत्येक के सौ-सौ भेद मिलाने पर कुल सात सौ भेद होते हैं।<sup>६</sup>

(१२) वस्तु का धर्म अर्थात् अर्थ, इसका वाचक शब्द और उसको जानने वाला ज्ञान, इस अपेक्षा से नय के तीन भेद होते हैं।<sup>७</sup>

नय के उक्त भेदों के संकेत का यह अर्थ है कि वस्तु के अभिप्रायानुसार उमके जितने भी वचन-प्रकार होते हैं, उतने ही नय हो सकते हैं। इसीलिए प्रारम्भ में बताया गया है कि कथन-विषया के कारण नय के अगम्यात, अनन्त भेद हैं। फिर

१ अनुयोगद्वार सूत्र, स्वानांग ५५२, भगवती ४६६ और तत्त्वार्थराजवार्तिक १।३३

२ आद्य इति सूत्रत्रयग्रामाख्यात्रैगममाह। स द्विभेदो—देशपरिक्षेपी सर्वपरिक्षेपी चेति। शब्दास्त्रिभेदः—साम्प्रतः समभिरुद्ध एवभूत इति।

—तत्त्वार्थ भाष्य १।३४-३५

३ यदि पर्यायद्रव्यार्थनयो मित्रो विलोकितौ।

अपितानपितान्मां तु स्पृशेकादश तत्कथम्॥

—द्रव्यानुयोगतर्कणा ८।११

४ तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक १।३३—४८

५ देवसेनसूरि, नयचक्रमंग्रह १८६, १८७, १८८

६ इविको य समयविहो मत्तनय सया हवन्ति एमेव।

अत्रो विय आएसो पचेव सया नयाण तु॥

—विशेषा० भाष्य २२६५

७ कार्तिकेयानुप्रेषा २६५

भी उनका समाहार करते हुए और गमयने में सरलता की दृष्टि में उन सब वचन-पक्षों को अधिक से अधिक सात भेदों में विभाजित कर दिया गया है और सात नव मानता प्रायः सर्वसम्मत रहा है। उनके नाम इस प्रकार हैं—

१. नैगमनय,
२. संग्रहनय,
३. व्यवहारनय,
४. ऋजुगुणनय,
५. शब्दनय,
६. समभिरूढनय,
७. एवभूतनय।

आचार्यों ने शाब्दिक, आधिक, वास्तविक, व्यावहारिक, द्रव्याधिक और पर्यायाधिक के अभिप्राय से ये सात भेद किये हैं। क्योंकि बौद्धों की यह मान्यता है कि रूप आदि अवस्था ही वस्तु द्रव्य है और वेदांत का कहना है कि द्रव्य ही वस्तु है, रूप आदि गुण तात्त्विक नहीं हैं। यह भेद और अभेद के द्वन्द्व का एक संकेत है और नव भेद अभेद इन दो वस्तु धर्मों पर टिका हुआ है।

इन अनेक वचन-पक्षों का और भी सशेष में संग्रह किया जाये तो उनका निश्चय और व्यवहार नय, इन दो भागों में विभाजन किया जा सकता है।

नैगमनय—सामान्य तथा विशेष आदि अनेक धर्मों को ग्रहण करने वाला अभिप्राय नैगमनय कहलाता है।<sup>१</sup> यह नय सात रूप सामान्य को, द्रव्यत्व, गुणत्व, कर्मत्व रूप अन्तर सामान्य को, असाधारण रूप विशेष को तथा पर-रूप से व्याप्त और सामान्य में भिन्न अवान्तर विशेषों को जानता है। अथवा दो द्रव्यों में से, दो पक्षों में से तथा द्रव्य एवं पक्षों में से किसी एक को मुख्य और दूसरे को गौण करने जानता नैगमनय है।<sup>२</sup>

यद्यपि यह नय प्रमाण की भांति द्रव्य और पर्याय दोनों अंगों का साक्ष है। जेष्ठित दोनों में यह अन्तर है कि प्रमाण तो द्रव्य और पर्याय दोनों को प्रधान रूप से ग्रहण करता है, जबकि नैगमनय एक का प्रधान और दूसरे को अप्रधान रूप में ग्रहण करता है। अतः इसको प्रमाण नहीं कहा जा सकता है।<sup>३</sup>

निश्चय शब्द का शाब्दिक अर्थ है—देग, सकल और उपधार। इनमें होने वाले

१. सामान्य-विशेष-अन्तर-प्रमाण-संग्रह-नय-नैगमनय।

२. जेष्ठित-संज्ञा-विशेष-नय-नैगमनय।

३. न-विशेष-द्रव्य-पर्याय-प्रमाण-नैगमनय।

—अन्य-तर्क-मता

—अनुयोग-प्रमाण

—प्रमाण-प्रमाण

—अन्य-तर्क-मता

अभिप्राय को नैगमनय कहते हैं। अथवा निगम का अर्थ है सोच, और उसके व्यवहार का अनुसरण करने वाला नय नैगमनय कहलाता है। अथवा जिनके जानने का एक 'गम' (बोध भाव) न हो परन्तु अनेक गम हों वह नैगमनय है। या मरत्य मान को ग्रहण करने वाले नय को नैगमनय कहते हैं अर्थात् जो कार्य कर रहा है या करना है, उमका मरत्य भी नैगमनय है।

नियमन और प्रत्य—ये नैगमनय के दो इष्टान हैं। नियमन का अर्थ है नियन्त्रितवान। जैसे किमी ने पूछा—आग कहाँ रहते हैं? उत्तर में उसने कहा—'मैं सोच में रहता हूँ। सोच में भी जम्बूद्वीप, भरतदेश, मध्य राट, अमुक देश, अमुक नगर, अमुक घर में रहता हूँ।' नैगमनय इन सब विषयों को जानता है। दूसरा इष्टान्त प्रत्य का है—अनात्र नापने के लिये पाँच सेर परिमाण वाले पात्र को प्रत्य कहते हैं। किमी ने हाथ में चुन्दाड़ी लेकर जाने हुए व्यक्ति को देखकर पूछा—'आप कहाँ जा रहे हैं?' उस व्यक्ति ने उत्तर दिया - 'मैं प्रत्य मेने के लिये जा रहा हूँ।' ये दोनों नैगमनय के उदाहरण हैं।

इस प्रकार नैगमनय की विविध दृष्टियों से विवेचना की गई है। उनमें से सामान्य और विशेष पदार्थों को ग्रहण करने का लक्षण मन्त्रिणेण, गिद्धि, जिन-भद्रगणी क्षमाधमण, अमपडेव आदि श्वेताम्बर आचार्यों के ग्रन्थों में मिलता है।<sup>१</sup>

दो धर्मों अथवा दो धर्म अथवा एक धर्म और एक धर्मों में प्रधानता और गौणता की विवक्षा करने वाला लक्षण आचार्य देवगूरि, विद्यानन्दि, उपाध्याय यशो-विजयजी आदि के ग्रन्थों में मिलता है।<sup>२</sup>

लौकिक अर्थ का ज्ञान होने वाला लक्षण जिनभद्रगणी, गिद्धमेनगणी आदि आचार्यों के ग्रन्थों में उल्लिखित है।<sup>३</sup>

मरत्यमानवराही को नैगमनय बनाने वाला लक्षण पूज्यसाद, अकलक, विद्या-नन्दि आदि दिगम्बर आचार्यों को मान्य है।<sup>४</sup>

न्याय, वैशेषिक दर्शन का नैगमाभागा में अन्तर्भाव होता है। क्योंकि वे परस्पर मिश्र और निरपेक्ष सामान्य और विशेष दोनों को स्वीकार करते हैं और नैगमाभागा

१ ये परस्पर विरोधवित्तो सामान्यविशेषाविच्छिन्नि तन् समुदायरूपो नैगमः।

— सिद्धि, श्यावावतार टीका

२ यद् वा नैक धर्मो योज्य सन्त नैगमो मतः।

धर्मयोधमिणो वाणि विवक्षा धर्मधमिणोः॥ ...

३ — सरवार्थलोकवार्तिक १/३३/२१

४ निगम्यन्ते परिच्छिन्ने इति लौकिका अर्थाः—तेषां नि-  
जानाम्यः स नैगमः।

५ अर्थमरत्यमानवराही नैगमः।

योऽप्यवसाय-  
निरवार्थ टीका



का यही लक्षण है कि अवयव-अवयवी, गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान आदि में सर्वथा भेद मानना । जबकि गुण गुणी से अलग अपनी सत्ता नहीं रखता और न गुणों से भिन्न गुणी का ही अस्तित्व है । इसी प्रकार अवयव-अवयवी, क्रिया-क्रियावान, सामान्य-विशेष आदि के लिये भी समझना चाहिए । सर्वथा भिन्न मानने से उनमें नियत सम्बन्ध न होने से गुण-गुणीभाव आदि नहीं बन सकते हैं । अतः कथञ्चित् तादात्म्य सम्बन्ध मानना योग्य है और इस प्रकार का सम्बन्ध नैगमनय का विषय है ।

नैगम नय के तीन भेद हैं—प्रारम्भ में (१) पर्यायनैगम, (२) द्रव्यनैगम, (३) द्रव्यपर्यायनैगम इनमें से पर्यायनैगम के अर्थ-पर्यायनैगम, व्यंजन-पर्यायनैगम और अर्थ-व्यंजनपर्यायनैगम ये तीन भेद होते हैं । शुद्धद्रव्यनैगम और अशुद्धद्रव्यनैगम—ये द्रव्यनैगम के दो भेद हैं तथा शुद्ध द्रव्यार्थपर्याय-नैगम, शुद्ध द्रव्य-व्यंजनपर्याय नैगम, अशुद्ध द्रव्यार्थपर्याय-नैगम और अशुद्ध द्रव्यव्यंजनपर्याय-नैगम—ये द्रव्यपर्यायनैगम के चार भेद हैं । इन सबको मिलाने से नैगम नय के तीन भेद होते हैं ।

संग्रहनय—विशेषों की अपेक्षा न करके वस्तु को सामान्यरूप से जानने को संग्रहनय कहते हैं ।<sup>१</sup> जैसे जीव कहने से वृक्ष, स्थावर आदि सब प्रकार के जीवों का ज्ञान होता है । भेद सहित सब पर्यायों या विशेषों को अपनी जाति के विरोध के बिना एक मानकर सामान्य से सबको ग्रहण करने वाला नय संग्रहनय है ।<sup>२</sup> अथवा समस्त पदार्थों का सम्पूर्ण प्रकार से एकीकरण करके जो अभेदरूप से ग्रहण करता है वह संग्रहनय है ।<sup>३</sup> व्यवहार की अपेक्षा न करके जो सत्तादि रूप से सकल पदार्थों का संग्रह करता है, उसे संग्रहनय कहते हैं ।<sup>४</sup>

संग्रह नय के उक्त सभी लक्षणों का सामान्य अर्थ यह है कि प्रत्येक वस्तु सामान्य विशेषात्मक, भेदाभेदात्मक आदि रूप है । उन धर्मों में से सामान्य धर्म का ग्रहण करना और विशेष धर्म के प्रति उदासीन रहना, संग्रहनय की दृष्टि है । अल्प धर्म को न छोड़कर सम्पूर्ण पदार्थ अपने-अपने स्वभाव में उपस्थित हैं, इसलिए सम्पूर्ण पदार्थ का सामान्य रूप में ज्ञान कराना संग्रहनय का कार्य है ।

संग्रहनय के दो भेद हैं—(१) परमसंग्रहनय और (२) अपरमसंग्रहनय<sup>५</sup> । सम्पूर्ण

१ सामान्यमात्रवाही परामर्शः संग्रहः ।

—अनन्तरामाय

२ स्वत्राण्यविरोधेनैकद्रव्यमुपासीय पर्यायानात्रान्तभेदानविशेषेण समस्तग्रहणान् संग्रहः ।

—सर्वार्थसिद्धि १।१३

३ समवेचीभाव सम्पत्त्वे वर्तमानो हि गृह्यते ।

निरूपणा मक्षण तस्य तथापि विभाव्यते ॥

—श्लोकवार्तिक १।१३

४ व्यवहारमनोऽयं सत्तादिकेण सहजवस्तु स्याद्वाक्यः संग्रहनयः ।

—धवला, संग्रह १३

५ अतमुपपदिकरण परीक्षणम् ।

—प्रमाणनयतत्त्वालोक ७।६

विशेषों में उदासीन मात्र रहकर कुछ मत रूप में समस्त पदार्थों को जानना परमसंप्रहृत्य है ।<sup>१</sup> जैसे सामान्य में एक विश्व ही मत है । द्रव्यत्व पर्यायत्वादि अवान्तर सामान्य को मानकर उनके भेदों में माध्यम्यभाव रहकर जानना अपरसंप्रहृत्य है ।<sup>२</sup> जैसे द्रव्यत्व की अपेक्षा धर्म, अधर्म, आकाश, वायु, पृथ्वी और जीव एक हैं । संगतिरित्य की अपेक्षा पक्ष, रक्षावर, नायक, निर्धन, मनुष्य, देव एक हैं । अपरसंप्रहृत्य का ध्येय वहाँ तक व्याप्त है जहाँ तक भेदमूलक व्यवहार आती परम सीमा तक नहीं पहुँच जाता है ।

परमप्रहृत्य और अपरमप्रहृत्य में यह अन्तर है कि परमप्रहृत्य तो विशेषों का निषेध न करके विशेषरहित सामान्यमात्र को जानने वाला है, जबकि अवान्तर विशेषों में उदासीन रहकर अवान्तर सामान्य को अपरसंप्रहृत्य जानना है । परमप्रहृत्य का विषय परसामान्य और अपरमप्रहृत्य का विषय अवान्तर सामान्य है ।

वेदान्त और माध्यम दर्शन निरंक संप्रहृत्य को मानते हैं । मताद्वैत को स्वीकार कर सम्पूर्ण विशेषों का निषेध करना मग्नहोमान है । जैसे—सत्ता ही एक तत्त्व है । अपर सामान्य के भेदों का निषेध करना आत्मसंप्रहृत्य है । जैसे—धर्मादि को केवल द्रव्यत्व रूप में स्वीकार करके उनके विशेषों का निषेध करना ।

व्यवहारनय - संप्रहृत्य में जाने हुए पदार्थों का योग्य रीति से विभाग करने वाले अभिप्राय को व्यवहारनय कहते हैं ।<sup>३</sup> संप्रहृत्य जिन अर्थों को ग्रहण करता है, उन अर्थों का विशेषरूप से बोध करने के लिए उसका पृथक्करण करना होता है । यद्यपि संप्रहृत्य में सामान्यमात्र का ग्रहण होता है किन्तु उस सामान्य का रूप क्या है उसका विश्लेषण करने के लिये व्यवहार की आवश्यकता होती है । अतः सामान्य को भेदपूर्वक ग्रहण करना व्यवहारनय है ।<sup>४</sup>

उक्त कथन का तात्पर्य यह है कि लोक व्यवहार के अनुसार उपचरित अर्थों को जानने वाले विस्तृत अर्थों को व्यवहार कहते हैं । जिनकी वस्तुएँ लोक में प्रसिद्ध हैं अथवा लोकव्यवहार में आती हैं, उन्हीं को मानना व्यवहारनय है । संप्रहृत्य से जाना हुआ अनादि अनिधन रूप सामान्य व्यवहारनय का विषय नहीं होता है, क्योंकि इस सामान्य का सर्वसाधारण को अनुभव नहीं होता है । इसी प्रकार प्रतिक्षण बदलने वाले परमाणु रूप विशेष भी व्यवहारनय के विषय नहीं हो सकते हैं, क्योंकि वे

१ प्रमाणतयनन्वालोक्त ७।१५

२ वही ७।१६

३ संप्रहृत्य गोचरीकृतानामर्थाणां विधिपूर्वकमवाहरणं येनाभिमतानि क्रियते स व्यवहारः ।  
—जैनतर्कभाषा

४ संप्रहृत्य गृहीतार्यस्य भेदरूपनवा वस्तु येन व्यवहियते इति व्यवहारः ।

का यही लक्षण है कि अवयव-अवयवी, गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान आदि में सर्वथा भेद मानना । जबकि गुण गुणी से अलग अपनी सत्ता नहीं रखता और न गुणों से भिन्न गुणी का ही अस्तित्व है । इसी प्रकार अवयव-अवयवी, क्रिया-क्रियावान, सामान्य-विशेष आदि के लिये भी समझना चाहिए । सर्वथा भिन्न मानने से उनमें नियत सम्बन्ध न होने से गुण-गुणीभाव आदि नहीं बन सकते हैं । अतः कथंनिन् तादात्म्य सम्बन्ध मानना योग्य है और इस प्रकार का सम्बन्ध नैगमनय का विषय है ।

नैगम नय के नौ भेद हैं—प्राग्भ में (१) पर्यायनैगम, (२) द्रव्यनैगम, (३) द्रव्यपर्यायनैगम इनमें से पर्यायनैगम के अर्थ-पर्यायनैगम, व्यजन-पर्यायनैगम और अर्थ-व्यजनपर्यायनैगम ये तीन भेद होते हैं । शुद्धद्रव्यनैगम और अशुद्धद्रव्यनैगम—ये द्रव्यनैगम के दो भेद हैं तथा शुद्ध द्रव्यार्थपर्याय-नैगम, शुद्ध द्रव्य-व्यजनपर्याय नैगम, अशुद्ध द्रव्यार्थपर्याय-नैगम और अशुद्ध द्रव्यव्यजनपर्याय-नैगम—ये द्रव्यपर्यायनैगम के चार भेद हैं । इन सबको मिलाने से नैगम नय के नौ भेद होते हैं ।

संग्रहनय—विशेषों की अपेक्षा न करके वस्तु को सामान्यरूप से जानने को संग्रहनय कहते हैं ।<sup>१</sup> जैसे जीव कहने से पशु, स्थावर आदि सब प्रकार के जीवों का ज्ञान होता है । भेद सहित सब पर्यायों या विशेषों को अगनी जाति के विरोध के बिना एक मानकर सामान्य से सबको ग्रहण करने वाला नय संग्रहनय है ।<sup>२</sup> अथवा समस्त पदार्थों का सम्यक् प्रकार से एकीकरण करके जो अभेदरूप से ग्रहण करता है वह संग्रहनय है ।<sup>३</sup> व्यवहार की अपेक्षा न करके जो सत्तादि रूप से सकल पदार्थों का संग्रह करता है, उसे संग्रहनय कहते हैं ।<sup>४</sup>

संग्रह नय के उक्त सभी लक्षणों का सामान्य अर्थ यह है कि प्रत्येक वस्तु सामान्य-विशेषात्मक, भेदाभेदात्मक आदि रूप है । उन धर्मों में से सामान्य धर्म का ग्रहण करना और विशेष धर्म के प्रति उदासीन रहना, संग्रहनय की दृष्टि है । अस्तित्व धर्म को न छोड़कर सम्पूर्ण पदार्थ अपने-अपने स्वभाव में उपस्थित हैं, इसलिए सम्पूर्ण पदार्थ का सामान्य रूप से ज्ञान कराना संग्रहनय का कार्य है ।

संग्रहनय के दो भेद हैं—(१) परमसंग्रहनय और (२) अपरसंग्रहनय<sup>५</sup> । सम्पूर्ण

१ सामान्यमानग्राही परामर्शः संग्रहः ।

—जैनतर्कभाषा

२ स्वजात्यविरोधेनैकव्यमुपाणीय पर्यायानाशान्तभेदानविशेषेणसमस्तग्रहणान् संग्रहः ।

—सर्वार्थसिद्धि १।३३

३ सममेकीभाव सम्यक्त्वे वर्तमानो हि गृह्यते ।

निरुक्त्या लक्षण तस्य तथासति विभाष्यते ॥

—श्लोकवार्तिक १।३३

४ व्यवहारमनोदय सत्तादिरूपेण सकलवस्तु संग्राहकाः संग्रहनयः ।

—धवला, सङ्ग १३

५ अयमुभयविधव्यः परोऽनरकः ।

—प्रमाणनयतत्त्वश्लोक ७।१४

विशेषों में उदासीन भाव रखकर कुछ रूप रूप में समान पदार्थों को जानना परमग्रह-  
नय है ।<sup>१</sup> जैसे सामान्य में एक विशय ही गत है । द्रव्यत्व धर्मादि अमान्तर सामान्य  
को मानकर उनके भेदों में भागगण्यभाव रखकर जानना अरमग्रहणय है ।<sup>२</sup> जैसे  
द्रव्यत्व की अवस्था धर्म, अधर्म, आकाश, जल, पुरुष और जीव एक है । समारित्व  
की अवस्था पक्ष ग्राहक, नाशक, निर्धन, मनुष्य, देव एक है । अरमग्रहणय का क्षेत्र  
वहाँ तक व्याप्त है जहाँ तक भेदपूर्वक व्यवहार अपनी परम सीमा तक नहीं पहुँच  
जाता है ।

परमग्रह और अरमग्रह नय में यह अन्तर है कि परमग्रहणय तो विशेषों का  
निषेध न करने विशेषरहित सामान्यमान को जानने का है, जबकि अवान्तर विशेषों  
में उदासीन रहकर अमान्तर सामान्य को अरमग्रहणय जानता है । परमग्रहणय का  
विषय परमसामान्य और अरमग्रहणय का विषय अवान्तर सामान्य है ।

बैदान्त और साम्य दर्शन में ब्रह्म मण्डनय को मानने हैं । गताद्वैत को स्वीकार  
कर सम्पूर्ण विशेषों का निषेध करना मण्डनय है । जैसे—गता ही एक तत्त्व है ।  
अरम सामान्य के भेदों का निषेध करना अरमग्रहणय है । जैसे—धर्मादि को केवल  
द्रव्यत्व रूप में स्वीकार करने उनके विशेषों का निषेध करना ।

व्यवहारनय - मण्डनय में जाने हुए पदार्थों का योग्य रीति से विभाग करने  
वाले अभिप्राय को व्यवहारनय कहते हैं ।<sup>३</sup> मण्डनय त्रिम अर्थ को ग्रहण करता है,  
उम अर्थ का विवेचन में बोध करने के लिए उमका वृत्तकरण करना होता है ।  
यद्यपि मण्डनय में सामान्यमान का ग्रहण होता है किन्तु उस सामान्य का रूप क्या है  
इसका विवेचन करने के लिये व्यवहार की आवश्यकता होती है । अतः सामान्य को  
भेदपूर्वक ग्रहण करना व्यवहारनय है ।<sup>४</sup>

उक्त बयन का तात्पर्य यह है कि लोक व्यवहार के अनुसार उपचरित अर्थ  
को जाने वाले विस्तृत अर्थ को व्यवहार कहते हैं । त्रिमयी सम्पूर्ण लोक में प्रसिद्ध  
है अथवा लोकव्यवहार में आती है, उन्ही को मानना व्यवहारनय है । मण्डनय से  
जाना हुआ अर्थात् अनिष्टन रूप सामान्य व्यवहारनय का विषय नहीं होता है, क्योंकि  
इस सामान्य का सर्वगाधारण को अनुभव नहीं होता है । इसी प्रकार प्रतिपक्ष बदलने  
वाले परमाणु रूप विशेष भी व्यवहारनय के विषय नहीं हो सकते हैं, क्योंकि वे

१ प्रमाणनयपरवाणोक्त ७।१५

२ वही ७।१६

३ मण्डनय गोचरीकृतानामर्थानां विधिपूर्वकमवाहरणं येनाभिप्रेक्षिता त्रिव्यते स  
व्यवहारः । —जैनतर्कभाषा

४ मण्डनय गृहीतार्थस्य भेदरूपनया वस्तु येन व्यवहियते इति व्यवहारः ।

परमाणु आदि अनिमृशम पदार्थ हमारे दृष्टिय प्रमाण आदि प्रमाण के विषय नहीं हैं, किन्तु कुछ दण म्यायी रहन वाली वस्तु हमारी दृष्टियों के द्वारा प्राप्त है। प्रा-  
व्यवहारनय की अपेक्षा कुछ समय तक रहने वाली स्थूल पर्याय को धारण करने की  
और जल धारण आदि करने वाली पियाओं का करने में समर्थ पदार्थ वस्तु ही प्रमा-  
णसिद्ध है। क्योंकि इनके मानन में साक में कोई विरोध नहीं आता है। निर्वर्ण  
हुआ कि सप्रहनय में प्राणी दुर्द गता को प्रत्येक पदार्थ में भिन्न-भिन्न रूप में मन्त्र  
व्यवहार करने को व्यवहारनय कहते हैं। व्यवहारनय उपनारवद्वय और मोक्षिद्वय  
को लेकर चलता है।<sup>१</sup> जैम--जो मन है, वह द्रव्य है या पर्याय है। द्रव्य एवं  
अधर्म, आराण, काल, पुदगल, और जीव के भेद में छह प्रकार का है। पर्याय के  
गहभावी और प्रमभावी ये दो भेद हैं इत्यादि।

कहने का तात्पर्य यह है कि सप्रहनय से जाने हुए पदार्थों में योग्य रीति में  
विभाग करने को व्यवहारनय कहते हैं। इस नय की प्रवृत्ति यहाँ तक होती है जहाँ  
तक कि सप्रहनय में गृहीत वस्तु में अन्य कोई विभाग करना सम्भव नहीं रहता है।  
अर्थात् जब तक भेदों की मुख्या रहती है तब तक व्यवहारनय की प्रवृत्ति होती रहती  
है।<sup>२</sup> सामान्य बुद्धि वाले जीवों के लिए व्यवहारनय उपकारी है। क्योंकि व्यवहार के  
ही निश्चय तत्त्व ज्ञान की उपलब्धि होती है तथा व्यवहार के बिना तत्त्व का  
प्रतिपादन भी नहीं हो सकता और इसी के द्वारा वस्तु में आस्तिक्य बुद्धि भी उत्पन्न  
होती है।

द्रव्य और पर्याय का वास्तविक भेद मानना व्यवहारनय है किन्तु लोचनिक  
विसंवादी और वस्तुस्थिति की उपेक्षा करनेवाली भेद कल्पना व्यवहारभ्राम है।  
जैसे कि चार्वाक दर्शन। चार्वाक द्रव्य के पर्यायादि को न मानकर केवल भूतचतुष्टय  
को मानते हैं, अतः उनको व्यवहारभ्राम कहा गया है। व्यवहारभ्राम द्रव्य और  
पर्यायों के आरोपित किये गये कल्पित विभागों को वास्तविक मान लेता है जो प्रमाण-  
बाधित होते हैं।<sup>३</sup>

व्यवहारनय सप्रहनय गृहीत वस्तु में प्रमाणसिद्ध अविसंवादी रूप से भेद करता

१ (क) लोचनिकसम उपचारप्राप्त विसृतायों व्यवहार (नयः) ।

(ख) विशेषप्रतिपादनपरो व्यवहारनय ।

—सत्त्वायंभाष्य १।१

२ एवमयं नयस्तावद् वर्तते यावत् पुनर्नास्ति विभागः ।

—आचार्य मतपरिधि

३ कल्पनारोपित द्रव्य-पर्याय-प्रविभाग भाक् ।

—सर्वायंसिद्धि १।११

प्रमाणबाधितोऽन्यास्तु तदभासोऽवसीयताम् ॥

—श्लोकवार्तिक १।११

है। अतः व्यवहारनय के दो भेद हैं—सामान्यभेदक और विशेषभेदक। सामान्यग्रह के दो भेद करने वाले नय को सामान्यभेदक व्यवहारनय कहते हैं। जैसे कि द्रव्य के दो भेद हैं—जीव द्रव्य और अजीव द्रव्य। विशेषग्रह में अनेक भेद करने वाला विशेषभेदक व्यवहारनय कहलाता है। जैसे ससारी जीव के नारक, तिर्यंच, मनुष्य और देव ये चार भेद हैं।<sup>१</sup>

सद्भूतव्यवहार और असद्भूतव्यवहार यह दो भेद भी व्यवहारनय के होते हैं। सद्भूतव्यवहार एक वस्तु विषयक होता है और असद्भूतव्यवहार भिन्न वस्तु-विषयक। अर्थात् एक वस्तु में गुण-गुणी का भेद करना सद्भूत या एकत्व व्यवहार है और भिन्न वस्तुओं में परस्पर कर्ता, कर्म व स्वामित्व आदि सम्बन्धों से भेद करना असद्भूत या पृथक्त्वव्यवहार कहलाता है।<sup>२</sup>

व्यवहारनय का मुख्य प्रयोजन व्यवहार की निर्दिष्ट करना है।<sup>३</sup> यह नय लोक-सिद्ध व्यवहार का अविरोधी होना है और लोक-व्यवहार का आधार है—अर्थ, शब्द और ज्ञान। यद्यपि व्यवहारनय का विषय भेदाभेदात्मक और विशेषात्मक है, किन्तु यह पर्याय को नहीं, द्रव्य को ग्रहण करता है। इसलिये व्यवहारनय की परिगणना द्रव्याधिक नय के अन्तर्गत की जाती है। द्रव्यगण भेदों की मुख्यता तक व्यवहारनय है, लेकिन जब कालकृत भेद प्रारम्भ हो जाते हैं तभी से ऋजुसूत्र आदि नयों का प्रारम्भ होना है।

ऋजुसूत्रनय—वर्तमान कालवर्ती पर्याय को मान्य करने वाले, ग्रहण करने वाले अभिप्राय को ऋजुसूत्रनय कहते हैं।<sup>४</sup> क्योंकि अतीत के विनष्ट और अनागत के अनुत्पन्न होने से उन दोनों कालवर्ती पर्याय, आकाशजुसुप्तवत् सम्पूर्ण सामर्थ्य से रहित होने के कारण किसी भी अर्थक्रिया को नहीं करती है, जिससे यह पूर्व और उत्तरवर्ती

- १ आप्तमीमांसा ५
- २ व्यवहारो द्विविधः सद्भूतव्यवहारो असद्भूतव्यवहारश्च । तत्रैकवस्तुविषयः सद्भूतव्यवहारः । भिन्नवस्तुविषयोऽसद्भूतव्यवहारः । —नयचक्र पृ० २५

- ३ व्यवहारानुवृत्त्या तु प्रमाणानां प्रमाणता । नान्यथा बाध्यमानानां ज्ञानानां तत्प्रसयत ॥

- ४ (क) ऋजु वर्तमान क्षणस्थायिपर्यायमात्र प्राधान्यतः सूचयन्नभिप्राय ऋजुसूत्रः ।  
—तथोपपत्त्य ३।६।७०  
—जनकमार्गा  
—अनुपयोगशरसूत्र  
(ख) पञ्चुपपन्नाही उज्जुगुओ नयविही मुणेअज्जो ।  
—‘प्रत्युत्पन्न’ का आवश्यक सूत्र टीका में ‘वर्तमान’ अर्थ दिया है—  
“साम्प्रतमुत्पन्नं प्रत्युत्पन्नमुच्यते वर्तमानमिति ।”

कालो के विषय को ग्रहण न करके वर्तमानकाल के विषयभूत पदार्थ को ग्रहण करता है। वर्तमान क्षण की पर्याय मात्र की प्रधानता से ऋजुगूत्रनय वस्तु का कथन करता है। जैसे—इस समय मैं सुप्त पर्याय को भोगता हूँ। यहाँ क्षणस्थायी मुख-पर्याय को मुख्य मानकर उसके आधारभूत आत्म द्रव्य को गौण कर दिया गया है।

द्रव्य के सर्वथा निषेध करने को ऋजुगूत्रनयाभास कहने हैं।<sup>१</sup> जैसे कि बौद्ध दर्शन। बौद्ध बहिरंग और अतरंग दोनों द्रव्यों का अगलाप करते हैं। वे क्षण-क्षण में नाश होनेवाली पर्यायों को ही वास्तविक मानकर पर्यायों के आश्रय द्रव्य को स्वीकार नहीं करते हैं। अर्थात् ऋजुगूत्रनय तो द्रव्य को गौण करके पर्याय को मुख्यता देता है, किन्तु द्रव्य का निषेध नहीं करता है, जबकि ऋजुगूत्रनयाभास द्रव्य का एकात रूप से निषेध करके पर्यायों को ही वास्तविक मानकर पर्यायों में अनुगत रूप से रहने वाले द्रव्य का निषेध कर देता है।

ऋजुगूत्रनय के दो भेद हैं (१) सूक्ष्म ऋजुगूत्रनय और (२) स्थूल ऋजुगूत्रनय। सूक्ष्म ऋजुगूत्रनय एक समय अवस्थाव्यापी पर्याय को विषय करता है और चक्षु इन्द्रिय की विषयभूत व्यजन-पर्यायों को स्थूल ऋजुगूत्रनय जानता है।<sup>२</sup>

ऋजुगूत्रनय पर्यायाधिक है। क्योंकि द्रव्य में कालकृत भेद प्रारम्भ होने के साथ इस नय का क्षेत्र प्रारम्भ होता है।

ऋजुगूत्रनय विषयक उक्त कथन का साराण यह है कि इसकी दृष्टि सूक्ष्म विश्लेषणात्मक है। वस्तु की प्रत्येक अवस्था भिन्न-भिन्न है। प्रथम और द्वितीय क्षण की अवस्था में भेद है और जिस क्षण की जो अवस्था है, वह उसी क्षण तक सीमित है। इस नय को लोक-व्यवहार चले या न चले, इसकी चिन्ता नहीं होती है, किन्तु वर्तमान कालीन अवस्था को मुख्य मानकर अपना अभिप्राय व्यक्त करता है। फिर भी पूर्वापरव्यापी द्रव्य का अस्तित्व गौण रूप से स्वीकार करता है।

शब्दनय—पर्यायवाची शब्दों में भी काल, कारक, लिंग, संख्या, पुरुष और उपसर्ग के भेद से अर्थ भेद मानता शब्दनय है।<sup>३</sup> जैसे कि—

कालभेद—मुझे या, है और होगा। यहाँ अतीत, वर्तमान और भविष्यत् काल के भेद से यह नय मुझे को भिन्न-भिन्न मानता है।

१ (क) शब्दार्थ द्रव्याभिलाषी तदाभासः।

—प्रमाण-नयतत्त्वालोक ७।३०

(ख) श्लोकवातिक १।३३

२ (क) एरस्मिन् समये वस्तुपर्याय वस्तु पश्यति।

ऋजुगूत्रो भवेत् सूक्ष्म स्थूलः स्थूलार्थगोचरः ॥

(ख) आप्तपरीक्षा ५

—नववक्त्र

३ कालादिभेदेन ध्वनेरर्थभेदप्रतिपद्यमानः शब्दः। कालकारकलिंगसंख्यापुरुषोपसर्गा कालादयः।

—जैनतर्कमाषा

कारकभेद—कुम्भकार घट बनाता है और कुम्भकार के द्वारा घट को बनाया जाता है। यहाँ कर्तृकारक और करणकारक के भेद से शब्दनय घट में भेद मानता है।

लिंगभेद—तट (पुल्लिंग) तटी (स्त्रीलिंग), यहाँ लिंगभेद से तट और तटी में भेद मानता है।

वचनभेद—दारा और कलत्र यह दोनों शब्द पत्नी वाचक हैं। लेकिन दारा बहुवचनान्त है और कलत्र एक वचनान्त। अतः शब्द नय दोनों का अर्थ अलग-अलग मानता है।

पुरुषभेद—तुम जाओगे और आप जायेंगे, यहाँ मध्यम पुरुष और प्रथम पुरुष के भेद से शब्दनय भेद मानता है।

उपसर्गभेद—आहार विहार, संहार इन तीनों शब्दों में मूल धातु एक है लेकिन प्रमश आ, वि, सम् उपसर्ग लगने से इन तीनों शब्दों के अर्थ में भेद हो गया। जैसे कि आहार का अर्थ भोजन, विहार का अर्थ गमन और संहार का अर्थ विनाश हो जाता है।<sup>१</sup>

इस प्रकार में विभिन्न सयोगों के आधार पर जो शब्दों में अर्थभेद की कल्पनाएँ की जाती हैं वे सब शब्दनय में गम्भीर होती हैं।

शब्द-शास्त्र के विकास का कारण यह शब्द नय है, जो वैयाकरणों को शब्द-शास्त्र की सिद्धि का दार्शनिक आधार प्रस्तुत करता है कि जब तक वस्तु को अनेक-तात्मक नहीं मानोगे तब तक एक ही वर्तमान पर्याय में विभिन्न लिंगक और विभिन्न सस्याक शब्दों का प्रयोग नहीं कर सकोगे, अन्यथा व्यभिचार दोष होगा। अतः उग एक पर्याय में शब्दभेद से अर्थभेद मानना ही होगा तथा शब्द-शास्त्र की सिद्धि अनेकता से ही हो सकती है। इसीलिये जैनेन्द्र व्याकरण का प्रारम्भ 'सिद्धिरनेकांतात्' सूत्र से और हेम शब्दानुशासन का प्रारम्भ 'सिद्धिः स्याद्वादात्' सूत्र से किया गया है।

शब्द और अर्थ को सर्वथा भिन्न मानना शब्दाभास है। शब्दनय पर्याय दृष्टि वाला है, जिससे वह भिन्न-भिन्न पर्यायों को स्वीकार करता है और द्रव्य को गौण करके उसके प्रति उदासीन रहता है। जबकि शब्दनयाभास विभिन्न बातों में अनुगमन रहने वाले द्रव्य का सर्वथा निषेध करता है।<sup>२</sup> काल आदि के भेद से शब्दवाच्य पदार्थ में एकात भेद मानता है। जैसे कि गुमेरू पा, है और होमा आदि भिन्न-भिन्न काल के शब्द सर्वथा भिन्न पदार्थों का कथन करते हैं, क्योंकि वे भिन्न

१ उपसर्गण धात्वर्थों बनाइव्य प्रतीयते। प्रहाराहार, सहार, विहार परिहारवन् ॥  
—सिद्धांतकीमुदी

२ तद् भेदेन तस्य समेव समर्थयमानस्तदाभासः।

—स्याद्वादमंजरी स्तोत्र २८



कालवाचक शब्द है, जैसे भिन्न पदार्थों का कथन करने वाले दूसरे भिन्न कालीन शब्द इत्यादि ।

**समभिच्छेदनय**—यह नय पर्यायवाची शब्दों में भिन्न अर्थ को चोत्तिन करता है इसलिये निरुक्ति (व्युत्पत्ति) के भेद से पर्यायवाची शब्दों के अर्थ में भेद स्वीकार करने वाले दृष्टिकोण को समभिच्छेद नय कहते हैं ।<sup>१</sup> जैसे कि इन्द्र, शक्र और पुरन्दर शब्दों के पर्यायवाची होने पर भी समभिच्छेद नय के द्वारा इन्द्र से परम ऐश्वर्यवान् (इन्द्रनात् इन्द्र.), शक्र से सामर्थ्यवान् (शक्रनात् शक्र.) और पुरन्दर से नगरो का विदारण करने वाले (पुरन्दरान् पुरन्दर) भिन्न-भिन्न अर्थों का ज्ञान होता है । क्योंकि भिन्न-भिन्न व्युत्पत्ति से पर्यायवाची शब्द भिन्न-भिन्न अर्थों के चोत्तर हैं ।

शब्दनय तो समान काल, कारक, लिंग आदि वाले पर्यायवाची शब्दों का एक ही अर्थ स्वीकार करता है । वह केवल कारक आदि का भेद हो जाने पर ही पर्यायवाची शब्दों में अर्थभेद मानता है, किन्तु कारकादि का भेद न होने पर अर्थात् समानकारकादि वाले पर्यायवाची शब्दों में अभिन्न अर्थ स्वीकार करता है और समभिच्छेदनय तो पर्यायभेद होने पर भी उन शब्दों में अर्थ भेद मानता है ।<sup>२</sup>

समभिच्छेदनय कोशकारों का दार्शनिक आधार प्रस्तुत करता है । जिन्होंने एक ही वस्तु के अनेक पर्यायवाची नाम— शब्द तो कह दिये परन्तु उस वस्तु में उन पर्याय शब्दों की वाच्य शक्ति अलग-अलग स्वीकार नहीं की । जैसे कि राजा या पृथ्वी के पर्यायवाची शब्दों की भिन्न व्युत्पत्ति होने से वे भिन्न-भिन्न अर्थ को सूचित करते हैं । अतः वस्तु को भिन्न-भिन्न सजाओ के भेद से भिन्न-भिन्न मानना, पर्यायवाची शब्दों में निरुक्ति भेद से भिन्न अर्थ को कहना समभिच्छेदनय का विषय है । लेकिन पर्यायवाची शब्दों को सर्वथा भिन्न मानना समभिच्छेदनयाभास है । जैसे कि करि, कुरंग, तुरंग शब्द परस्पर भिन्न हैं, वैसे ही इन्द्र, शक्र, पुरन्दर आदि शब्दों को सर्वथा भिन्न मानना समभिच्छेदनयाभास है ।<sup>३</sup>

**एवभूतनय**—जिस समय पदार्थों में जो क्रिया होती है, उस समय क्रिया के अनुभूत शब्दों से अर्थ के प्रतिपादन करने को एवभूतनय कहते हैं ।<sup>४</sup> जैसे कि ऐश्वर्य

१ पर्याय शब्देषु निरुक्तिभेदेन भिन्नमर्थं समभिरोहन् समभिच्छेदः ।

२ पर्याय-भेदेऽपि चाभिन्नमर्थं शब्दो मग्यते कारकादि भेदादेवायंभेदाभिमननात् समभिच्छेदः पुनः पर्यायभेदेऽपि भिन्नार्थानामभिप्रेति । —जैनतर्कभाषा

३ पर्यायशब्दानीनामभिधेय नानात्वमेव कक्षीकुर्वाणस्तदाभासः । —श्लोकवार्तिक १।३३

४ (क) शब्दानां स्वप्रवृत्तिनिमित्तभूतक्रियाविष्टमर्थं वाच्यत्वेनाभ्युपगच्छन्नेवभूतः । —स्याद्वादमंजरी, श्लोक २८

(ख) घेनात्मनाभूतस्तेनैवाध्यवसायनीति एवभूतः । —जैनतर्कभाषा

—सर्वार्थसिद्धि १।३३

का अनुभव करते समय इन्द्र, समर्थ होने के समय शक्र और नगरों का नाश करने के समय पुरन्दर कहना ।

एवंभूतनय निरचय प्रधान है । शब्दों की जो व्युत्पत्ति है और उस व्युत्पत्ति की निमित्तभूत क्रिया जब पदार्थ में हो तभी वह पदार्थ को उस शब्द का वाच्य मानता है । एवंभूतनय की दृष्टि में ऐसा कोई शब्द नहीं है जो क्रियावाचक न हो । जैसे—गौ, अश्व आदि शब्द जातिवाचक समझे जाते हैं, वे भी वास्तव में क्रिया शब्द हैं—जो गमन करे वह गौ, आशु (शीघ्र) गमन करे वह अश्व । गुणवाचक माने जाने वाले शब्द शुक्ल, नील भी क्रिया शब्द हैं—शुचि होने से शुक्ल और नीलतरण होने से नील कहा जाता है । देवदत्त या यज्ञदत्त आदि अनेक नाम वाचक शब्द भी क्रियाशब्द ही हैं—देव जिससे दे या यज्ञ जिससे दे अथवा देव या यज्ञ द्वारा जो दिया गया हो वह देव-दत्त या यज्ञदत्त कहलाता है । इसी प्रकार सयांगी द्रव्य और समवायी द्रव्य शब्द भी क्रियाशब्द हैं, जैसे दण्डी और विषाणी शब्द । क्योंकि इनमें दण्ड और विषाण होने की क्रिया की प्रधानता है । शब्दों के यह जो पाँच प्रकार माने जाते हैं, वे इस नय के अभिप्राय से व्यवहारमात्र हैं किन्तु निरचय में पाँच भेद नहीं हैं ।

समभिरुद्ध और एवंभूतनय में यह अन्तर है कि समभिरुद्धनय तो उस समय क्रिया हो या न हो परन्तु शक्ति की अपेक्षा उन शब्दों का प्रयोग वस्तु के लिए स्वीकार कर लेता है किन्तु एवंभूतनय में ऐसा नहीं है । वह तो मानता है कि क्रियाधन में कर्ता कहना चाहिए, अन्य सन में नहीं । जैसे कि पूजा करते समय ही पुजारी कहना चाहिए, अन्य समय में नहीं । यह नय दार्शनिक शक्ति की अभिव्यक्ति देलता है ।

जिस समय पदार्थ में जो क्रिया होती है, उस समय को छोड़कर दूसरे समय उस पदार्थ को उस नाम से नहीं कहना एवंभूतनयामास है । जैसे कि जन लाने के समय ही घड़े को घट कहना, दूसरे समय नहीं । हमका तात्पर्य यह है कि एवंभूतनय तो त्रिम काल में जो क्रिया हो रही है, उस काल में उस क्रिया से सबब विवेक्षण या विज्ञेय नाम का व्यवहार करने वाला विचार है किन्तु वह अपने से भिन्न दृष्टिकोण का निषेध नहीं करता है किन्तु एवंभूतनयामास एकाग्ररूप से क्रियामुक्त पदार्थ को ही शब्द का वाच्य मानना है और उस क्रिया में रहित वस्तु को उस शब्द का वाच्य मानने का निषेध करता है । इसके लिए उसका उदाहरण यह है कि यदि घटन क्रिया के अभाव में घट कह सकते हैं तो घट को भी घट कह देना अनुचित न होगा । फिर तो हम किसी भी शब्द से किसी भी पदार्थ को कह सकते हैं । हम अवस्था को रोकने का उपाय यही है कि जिस-जिस शब्द से त्रिम क्रिया का भान हो, उस क्रिया की विद्यमानता में ही उस शब्द का प्रयोग करना चाहिये, दूसरे समय में नहीं । हम दलील

का यह निश्चय सिद्धाति कि शिवा में शक्ति वस्तु का उस शब्द का वाच्य मानने में निषेध करना ही उगरी एवम् आभासता है ।

मयों का पारस्परिक सम्बन्ध

उक्त नेमम आदि मात्र मयों में पूर्व-पूर्व नय में उत्तर-उत्तर नय का शिवा अन्त-गूढम होता जाता है । पूर्व-म नेममनय आदि मात्रों मयों के सञ्चय बड़े बड़े होते हैं । उनमें म नेममनय का शिवा सामान्य और विशेष, भेद और अभेद दोनों को प्रत्यक्ष करने के कारण सञ्चय अधिक है । वह कभी सामान्य का मुख्य रूप से प्रत्यक्ष करता है और विशेष का शीघ्र रूप में, या कभी विशेष का मुख्य रूप में प्रत्यक्ष करता है और सामान्य का शीघ्र रूप में अन्तर्भवन होता है । नेममनय को आशा संप्रत्यक्ष को ही गूढम—गकीर्ण है । क्योंकि नेममनय मात्र य द्वारा सिद्धमा और अविद्यमान, सामान्य और विशेष, भेद और अभेद आदि दोनों का जानता है, अर्थात् संप्रत्यक्ष मन्मान को ही, वह केवल सामान्य और अभेद का शिवा करता है, संप्रत्यक्ष में भी व्यवहारनय का विषय कम है, क्योंकि वह संप्रत्यक्ष द्वारा शीघ्र विषय का विशेषज्ञों के आधार पर प्रत्यक्षकरण करता है । संप्रत्यक्ष समस्त सामान्य पदार्थों का जानता है और व्यवहारनय संप्रत्यक्ष से जाने हुए पदार्थों को विशेष रूप में प्रत्यक्ष करता है । ऋजुमूत्रनय का शिवा व्यवहारनय में कम है । क्योंकि व्यवहारनय शैथिल्य विषय की सत्ता मानता है, जबकि ऋजुमूत्रनय से वर्तमान पदार्थों का ज्ञान होता है । ऋजुमूत्रनय की अपेक्षा शब्दनय का विषय कम है । क्योंकि शब्दनय काल आदि के भेद में वर्तमान पर्याय में भेद मानता है । अर्थात् शब्दनय वर्तमान पर्याय के वाचक अनेक पर्यायवाची शब्दों में से काल, लिंग, सख्या, पुरुष आदि रूप व्याकरण सम्बन्धी विषयमताओं का निराकरण करके मात्र समान काल, लिंग आदि वाले शब्दों को ही एकार्थवाची स्वीकार करता है, जबकि ऋजुमूत्रनय में काल आदि का कोई भेद नहीं होता है । शब्दनय से भी सम-भिरुदनय का विषय कम है । क्योंकि वह पर्याय तथा व्युत्पत्ति भेद में अर्थभेद मानता है । जबकि शब्दनय पर्यायवाची शब्दों में किसी प्रकार का भेद अंगीकार नहीं करता है । अर्थात् समभिरुदनय इन्द्र, शक्र आदि (समान काल, लिंग आदि वाले) एकार्थवाची शब्दों को भी व्युत्पत्ति की अपेक्षा भिन्न रूप से जातता है अथवा उनमें से किसी एक ही शब्द को वाचक रूप से रुद्ध करता है, परन्तु शब्दनय में वह गूढमता नहीं रहती है । एवंभूतनय का विषय समभिरुदनय से भी कम है । क्योंकि वह अर्थ को तभी उस शब्द द्वारा वाच्य मानता है जब अर्थ अपनी व्युत्पत्तिमूलक प्रिया में लगा हुआ हो ।

अतएव इस कथन से यह स्पष्ट हो जाता है कि पूर्व-पूर्व नय की अपेक्षा उत्तर-उत्तर का नय गूढम और गूढमतर विषय वाला होता जाता है और उत्तर-उत्तर नय का विषय पूर्व-पूर्व नय के विषय पर ही अवलम्बित रहता है तथा प्रत्येक का विषय क्षेत्र उत्तरोत्तर कम होने से इनका परस्पर में पौर्वापर्य सम्बन्ध है ।

## नय विभाग का आधार

वस्तु भेद-अभेद, सामान्य-विशेष, नित्य-अनित्य आदि अनन्तधर्मात्मक है और ये अनन्त धर्म परस्पर विरुद्ध होकर भी सापेक्ष हैं। इनमें से अभेद, सामान्य, नित्य आदि संग्रह दृष्टि का आधार हैं और भेद आदि व्यवहारदृष्टि का। संग्रहनय भेद को स्वीकार नहीं करता है और व्यवहारनय अभेद को अप्राप्य मानता है। जबकि नैगमनय का आधार है अभेद और भेद तथा ये दोनों एक पदार्थ में रहते हैं। वे दोनों सर्वथा दो नहीं हैं किन्तु गौण और मुख्य भाव से दो हैं। यद्यपि नैगमनय की दृष्टि में मुख्यता एक की ही रहती है, दूसरा सामने रहता तो है किन्तु गौण रूप से, कभी वह धर्म की मुख्य मानकर विवेचना करता है और कभी धर्म को। अपेक्षा या प्रयोजन के अनुसार नय में परिवर्तन होता रहता है।

शब्दगूढनय का आधार चरम भेद है। वह अतीत और अनागत पर्याय को वास्तविक न मानकर सिर्फ वर्तमान पर्याय को पर्याय मानता है। शब्दनय भी भेद-परक है। शब्द के भेद रूप के अनुसार अर्थ का भेद होता है—यह शब्दनय का आधार है। प्रत्येक शब्द का अर्थ भिन्न-भिन्न होता है और एक अर्थ के दो वाचक नहीं हो सकते हैं—यह समभिरुद्धनय की मूल भित्ति है। एवभूतनय का अभिप्राय विशुद्धतम भेदपरक है। इस नय के अनुसार अर्थ के लिए शब्द का प्रयोग उसकी प्रस्तुत त्रिया के अनुसार होना चाहिए। समभिरुद्धनय तो अर्थ की त्रिया में अप्रवृत्त शब्द को भी उसका वाचक मान लेता है और वह वाच्य व वाचक के प्रयोग को त्रैकालिक मानता है किन्तु एवभूतनय वाच्य-वाचक के प्रयोग को केवल वर्तमान काल में स्वीकार करता है। त्रिया हो चुकने पर और त्रिया भी सम्भाव्यता पर अमुक अर्थ का अमुक वाचक है—ऐसा एवभूतनय की दृष्टि से नहीं हो सकता है।

उक्त कथन का फलितार्थ यह है कि नैगमनय आदि सात नयों में से नैगमनय की दृष्टि भेद और अभेद दोनों से समुक्त है। यह समुक्त दृष्टि इस बात की सूचक है कि भेद में अभेद और अभेद में भेद सश्लिष्ट है। ये दोनों सर्वथा दो या सर्वथा एक अथवा अभेद तात्त्विक और भेद काल्पनिक, या भेद तात्त्विक और अभेद काल्पनिक नहीं है। जैनदर्शन को अभेद मान्य है किन्तु भेद का तिरस्कार करके नहीं। इसी प्रकार भेद भी मान्य है किन्तु अभेद के अभाव में नहीं। सचेतन और अचेतन (जीव और पुद्गल) दोनों पदार्थ सत् हैं, इसलिए तो एक हैं—अभिन्न हैं, किन्तु दोनों में स्वभाव भेद है इसलिए वे अनेक हैं—भिन्न हैं। वस्तुतः अभेद और भेद दोनों तात्त्विक हैं। क्योंकि भेदशून्य अभेद में अर्थक्रिया नहीं होती है—अर्थक्रिया विशेष दशा में होती है और अभेदशून्य भेद में भी अर्थक्रिया नहीं होती है। कारण और कार्य का सम्बन्ध नहीं जुड़ता है। पूर्व धाण उत्तर धाण का कारण तभी बन सकता है जबकि दोनों में एक अन्वयी माना जाये, एक ध्रुव या अभेदाश माना जाये। इसीलिए जैन दर्शन में अभेदाधित भेद और भेदाधित अभेद को स्वीकार किया गया है।

सग्रहनय की दृष्टि अभेदपरक है और शेष व्यवहार, ऋजुगूय, शब्द, समभिद तथा एवभूत इन पाँच नयों की दृष्टियाँ भेद-प्रधान हैं ।

इस प्रकार सातों नयों के विषय निम्न प्रकार बनते हैं—

(१) नैगमनय—अयं का अभेद और भेद तथा दोनों ।

(२) सग्रहनय—अभेद,

(क) पर-सग्रह—चरम अभेद,

(ख) अपर-सग्रह—अवान्तर अभेद ।

(३) व्यवहारनय—भेद, अवान्तर भेद ।

(४) ऋजुगूयनय—चरम भेद ।

(५) शब्दनय—भेद ।

(६) समभिद्वदनय—भेद ।

(७) एवभूतनय—भेद ।

## दो परम्परायें

पूर्व में यह संकेत किया जा चुका है कि अमिश्रणों की अनंतता होने से नयों के भी अनन्त भेद हो सकते हैं । इसके साथ ही यह भी बताया गया है कि सामान्यतः अमिश्रणों की अनन्तता होने पर भी उन्हें—एक अभेद को ग्रहण करने वाले और दूसरे भेद को ग्रहण करने वाले—इन दो विभागों में बाँटा जा सकता है । वस्तु में स्वरूपन अभेद है, वह अखण्ड है और अपने में एक व मौलिक है । उसे अनेक गुण-पर्याय और धर्मों के द्वारा अनेक रूप में ग्रहण किया जाता है । अभेदवाहिणी दृष्टि को द्रव्याधिक नय कहा जाता है और भेदवाहिणी दृष्टि को पर्यायाधिक नय । द्रव्य को मुख्य रूप से ग्रहण करने वाला नय द्रव्याधिक या अव्युच्छितिनय और पर्याय को ग्रहण करने वाला नय पर्यायाधिक या व्युच्छितिनय कहलाता है । अभेद अर्थात् सामान्य और भेद यानी विशेष । वस्तुओं में अभेद और भेद की कल्पना के दो प्रकार हैं, पहला तो एक, अखण्ड मौलिक द्रव्य में अपनी द्रव्य शक्ति के कारण विशिष्ट अभेद जो द्रव्य या उद्भवंतागामान्य कहा जाता है । यह अपनी कालश्रम से होने वाली त्रिक पर्यायों में ऊपर से नीचे तक व्याप्त रहता है । यह जिस प्रकार अपनी त्रिक पर्यायों में व्याप्त रहता है, उसी प्रकार अपने सहभावी गुणों तथा धर्मों को भी व्याप्त करता है । दूसरी अभेद कल्पना विभिन्न सत्ताक अनेक द्रव्यों में मग्न की दृष्टि से की जाती है, जो शब्दव्यवहार के निर्वाह के लिए सादृश्य की अपेक्षा से होती है । इनको निर्दृग्सामान्य कहते हैं । यह अनेक द्रव्यों में निरपेक्ष चलती है । जैसे कि अनेक स्वरूप सत्ताक मनुष्यों में सादृश्य मूलक मनुष्यत्व जाति की अपेक्षा मनुष्यत्व सामान्य की कल्पना करना ।

एक द्रव्य की पर्यायों में होने वाली भेद कल्पना पर्याय-विशेष कहलाती है ।

तथा विभिन्न द्रव्यों में प्रतीत होने वाली भेद बन्धना को व्यतिरेकविशेष कहा जाता है।

इन प्रकार में दोनों प्रकार के अभेदो—ऊर्ध्वता और तिर्यक् सामान्य को विषय करने वाली दृष्टि को द्रव्याधिकनय और दोनों भेदों को विषय करने वाली दृष्टि को पर्यायाधिकनय कहते हैं।

नैगमादि सातों नयों में से किस नय को द्रव्याधिक विभाग में गभिन करना और किस को पर्यायाधिकनय में; इसके सम्बन्ध में दो परम्परायें हैं—एक सैद्धांतिकों की और दूसरी तात्त्विकों की। सैद्धांतिक परम्परा के अग्रणी श्री जिनभद्रगणी क्षमाप्रमण हैं। उनके अभिमतानुसार नैगम, संप्रहृ, व्यवहार और ऋजुगून के चार नय द्रव्याधिक हैं और शेष शब्द, सममिरुद्ध तथा एवभूत ये तीन नय पर्यायाधिक हैं।

सैद्धांतिकों का ऋजुगूननय को द्रव्याधिक मानने का आधार अनुयोगद्वारा गून का निम्न गून है—

उज्जुगुप्रस एगो अणुवत्तो आगमतो एगं द्रव्यावत्सयं पृष्ठं तेच्छदः<sup>१</sup>

इसका भाव यह है कि ऋजुगूननय की दृष्टि में उपयोग-गून व्यक्ति द्रव्यावश्यक है। जिससे सैद्धांतिक परम्परा का यह मत निम्नित हुआ कि यदि ऋजुगूननय को द्रव्यावाही न माना जायेगा तो उक्त गून में विरोध जायेगा।

तात्त्विक परम्परा के प्रमुख हैं सिद्धसेन दिवाकर। उनके अभिमतानुसार नैगम आदि पहले तीन नय द्रव्याधिक हैं और शेष ऋजुगून आदि चार नय पर्यायाधिक हैं।<sup>२</sup> तात्त्विक मत के अनुसार अनुयोग-द्वारा गून में वर्तमान आवश्यक पर्याय में द्रव्य पद का उपचार किया गया है। इसलिये वहाँ कोई विरोध नहीं आता है।<sup>३</sup> सैद्धांतिक गौण द्रव्य को द्रव्य मानकर द्रव्य द्रव्याधिक मानते हैं और तात्त्विक वर्तमान पर्याय का द्रव्य रूप में उपचार और वास्तविक दृष्टि में वर्तमान पर्याय मानकर उसे पर्यायाधिक मानते हैं। लेकिन मुख्य द्रव्य कोई नहीं मानता है। एव दृष्टि का विषय है—गौण द्रव्य और एव का विषय है पर्याय। दोनों में अपेक्षाभेद है, तात्त्विक विरोध नहीं है।

द्रव्याधिकनय द्रव्य को ही मानता है, पर्याय को नहीं तथा पर्यायाधिकनय पर्याय को मानता है और द्रव्य को नहीं। तब ऐसा प्रतीत होता है कि इन दोनों को दुनैय कहना चाहिए। किन्तु ऐसा नहीं है। क्योंकि द्रव्याधिकनय पर्याय को अस्वीकार नहीं करता किन्तु पर्याय की प्रधानता को अस्वीकार करता है। द्रव्य के प्राधान्यमान

१ अनुयोगद्वारा १४

२ तात्त्विकों का त्रयो भेदा आद्या द्रव्याधेनो मना ।

सैद्धांतिकानां चत्वारः पर्यायार्थमना परे ॥

३ नय रत्नस्य, पृ० १२

—स्याद्वैत १८

मे पर्याय की प्रधानता नहीं होती है इसलिए द्रव्याधिकनय का पर्याय की प्रधानता का अस्वीकार करना उचित है।<sup>१</sup> इसी प्रकार पर्यायाधिकनय के लिये भी समझना चाहिए। वह पर्याय-प्रधान है, इसलिये वह द्रव्य का प्राधान्य अस्वीकार करता है। इस अस्वीकृति-स्वीकृति का कारण मुख्य और गौण दृष्टि है, जिससे यहाँ एकांत नहीं होता है और जब एकान्त नहीं होता तब द्रव्याधिक और पर्यायाधिकनयों को दुर्नय नहीं कहा जा सकता है।

### अर्थनय और शब्दनय

आगमो मे नैगम आदि सात नयो का उल्लेख है<sup>२</sup> और अनुयोगद्वार मूल मे शब्द, गमभिरूढ तथा एवभूत इन तीन नयो को शब्दनय कहा गया है।<sup>३</sup> जिसमे बाद के दार्शनिकों ने सात नयो के स्पष्ट रूप से दो विभाग कर दिये हैं—अर्थनय और शब्दनय। प्रारम्भ के चार नय—नैगम, मग्रह, व्यवहार और ऋजुमूल अर्थ को विषय करते हैं अतः वे अर्थनय हैं और अन्तिम तीन नय, शब्द समभिरूढ तथा एवभूत शब्द को विषय करते हैं अतः वे शब्दनय हैं। यद्यपि नैगमनय संकल्पग्राही होने से अर्थ की सीमा मे बाहर हो जाता है, किन्तु नैगम का विषय भेद और अभेद दोनों को ही मानकर उसे अर्थग्राही कहा गया है।

नयो के स्वरूप का वर्णन करने समय यह स्पष्ट किया जा चुका है कि ये नय शब्द और अर्थ को क्यों विषय बनाते हैं? अर्थनय और शब्दनय के भेद की कल्पना नवीन नहीं है, आगमो मे इसका उल्लेख है। जिसका संकेत ऊपर किया जा चुका है।

नय विषयविहीन नहीं हैं

वागु अनन्तधर्मात्मक है। अतः यह गृह्यते बताया जा चुका है कि अनन्त धर्मात्मक वागु के धर्मों को ग्रहण करने वाले अभिप्राय भी अनन्त ही होंगे, भले ही उनके वाचक गृधक्-गृधक् शब्द न मिलें, किन्तु जितने शब्द हैं उनके वाच्य धर्मों को जानने वाले अभिप्राय उतने तो अवश्य ही होंगे हैं। अभिप्रायो की संख्या की अपेक्षा

१ न चैवमिनराशप्रतिशेपित्वाद् दुर्नयत्व, तन् प्रतिशेपस्य प्राधान्य मात्र एवोपयोगात्।

२ (क) अनुयोगद्वार १५३

—नय रहस्य पृ० १३

(ख) स्याताग ३१५५२

(ग) प्रज्ञापना पद १९

३ तिद् मदनपाथ।

—अनुयोग द्वार १५८

४ चान्वयोर्वाभ्यां जेतास्त्वय शब्दनयः।

—मिडिचिनिशय तथा लघोपसंख्य इलोक ७२

हम नयों की सम्यक् सीमा न बांधें, परन्तु यह तो सुनिश्चित रूप से कह सकते हैं कि जिनके शब्द हैं उतने नय तो अवश्य हो सकते हैं। क्योंकि कोई भी वचन व्यवहार अभिप्राय के बिना हो ही नहीं सकता है। ऐसे अभिप्राय तो अनेक सम्भव हैं जिनके वाचक शब्द न भिन्न लेकिन ऐसा एक भी शायद शब्द नहीं हो सकता है जो बिना अभिप्राय के प्रयुक्त होता हो। इसीलिए सामान्यतया यहो कहा गया है कि जिनके शब्द हैं, उतने नय हैं।

उक्त विधान यह मानकर किया जाता है कि प्रत्येक शब्द वस्तु के किसी-न-किसी धर्म का वाचक होता है। इसीलिए नन्वाय भाष्य<sup>१</sup> में—ये नय नया एक वस्तु के विषय में परस्पर विरोधी तथों के मतवाद है। या जनाचार्यों के ही परस्पर मतभेद हैं? इस प्रश्न का समाधान करते हुए स्पष्ट कहा है कि 'न तो ये तन्त्रान्तरीय मतवाद हैं और न आचार्यों के परस्परिक मतभेद हैं, किन्तु जो अर्थ को जानने वाले माना अध्यवसाय हैं।' एक ही वस्तु को अपेक्षाभेद से या अनेक दृष्टिकोणों से ग्रहण करने वाले विवक्ष्य हैं।

अतः ये नय निविषय नहीं हैं। सामान्यतया हम जगत के व्यवहार ज्ञान, शब्द और अर्थ के आश्रित हैं। जो विचार-व्यवहार संबन्ध-प्रधान होता है उसे ज्ञानाश्रित कहते हैं। नैयमनय ज्ञानाश्रयी विचार है। शब्दाश्रित में शब्द की सीमा का सीमा होती है। शब्द, समभिन्न और एवभूतनय शब्दाश्रयी विचार-व्यवहार है। अर्थ को प्रधान मानकर होने वाला व्यवहार अर्थाश्रयी है। सप्रह, व्यवहार और ऋजुगूढनय अर्थाश्रयी हैं। ये नय अर्थ के भेद और अभेद की सीमा का करते हैं। अर्थाश्रित और व्यवहार का संग्रहण में अंतर्भाव होता है। न्याय, वैशेषिक आदि दर्शनों के व्यवहारे का व्यवहारनय में तथा क्षणिकवादी शब्द के विचार-व्यवहार का गणवेश ऋजुगूढनय में होता है।

इस तरह जब हम प्रत्येक पदार्थ को ज्ञान, शब्द और अर्थ के आवारों में बाँटते हैं तो उनके प्राकृत ज्ञान भी स्वभावतः तीन स्थितियों में विभाजित हो जाते हैं। ज्ञानाश्रयी व्यवहार में अर्थ के तथ्याभूत होने की चिन्ता नहीं होती है। वह केवल संकल्प से चलता है जैसे आज महावीर जयन्ती है। अर्थ के आधार से चलने वाले व्यवहार में एक ओर नित्य, तथा व्यापी रूप में परम अभेद की एवं दूसरी ओर क्षणिकत्व, परमाणुत्व और निरण्यत्व की दृष्टि से अंतिम भेद की कल्पना की जा सकती है। तीसरी कल्पना इन दोनों परम कोटियों के मध्य की है। शब्दाश्रित व्यवहार के प्रस्तावक भाषाशास्त्री हैं। ये एक ही अर्थ में विभिन्न शब्दों के प्रयोग को मानते हैं। परन्तु शब्दनय शब्दभेद में अर्थभेद को अनिवार्य मानता है।

इसीलिए नय निविषय न होकर ज्ञान,

१ जिनके शब्द हैं, उतने नय हैं



अपने नियत वादो का आप्रह रसने वाले परस्पर निरोध नय सम्भव्यमाने को नहीं मान सकते हैं। किन्तु परस्पर सापेक्ष होकर वे गुण्य सम्भव्यनय बन जाते हैं।<sup>१</sup> सापेक्षता ही नय का प्राण है।<sup>२</sup>

इसीलिए जैनदर्शन का वचन है कि प्रत्येक वस्तु अनंतधर्मात्मक है, एक धर्म वाली कोई वस्तु नहीं है। अतः एक धर्मात्मक वस्तु का आप्रह सम्भू नही है। अतः अभिप्रेत धर्म के अतिरिक्त अन्य धर्मों का निराकरण करने वाला विचार दुर्नय कहलाता है, किन्तु नय इसलिए सम्भव्यमान है कि वे एक धर्म का आप्रह रसते हुए भी अन्य धर्म सापेक्ष रहते हैं। जैनदर्शन अपनी अनेकान्तदृष्टि के द्वारा वस्तु की अनेकरूपता का प्रतिपादन करके सम्पूर्ण एकांत दर्शनों का नयवाद में समावेश करता है। सम्मतितक<sup>३</sup> और अनेकान्त-व्यवस्था<sup>४</sup> के अनुगार दुर्नय (नयाभास) के उदाहरण इस प्रकार हैं—

नैगमनयाभास—नैवायिक-वैशेषिक।

संग्रहनयाभास—वेदान्त, सांख्य।

व्यवहारनयाभास—सांख्य, चार्वाक।

शृङ्गुनयनयाभास—सौत्रान्तिक।

शब्दनयाभास—शब्दब्रह्मवाद, वैभाषिक।

सममिहृदनयाभास—योगाचार।

एवभूतनयाभास—माध्यमिक।

इन एकांत दर्शनों (दुर्नयो, नयाभासों) को उन-उन नयों में समावेश करते सत्य कहा जा सकता है। लेकिन शर्त यह है कि वे अपने दुराग्रह के अंश का त्याग कर दूसरे दर्शन की दृष्टि को भी सत्य स्वीकार करें। जैसे कि शृङ्गुनयन की अपेक्षा बौद्ध (सौत्रान्तिक); संग्रहनय की अपेक्षा सांख्य, वेदान्त; नैगमनय की अपेक्षा व्यास-वैशेषिक, शब्दनय की अपेक्षा शब्दब्रह्मवादी तथा व्यवहारनय की अपेक्षा चार्वाक दर्शन सत्य हैं।<sup>५</sup> इसका विशेष स्पष्टीकरण निम्न प्रकार है—

ज्ञाता व्यक्ति सामान्य और विशेष इन दोनों में से जिस समय जिसकी अपेक्षा

१ सम्मतितकं १।२२-२५

२ निरोधेन नया मिथ्या सापेक्षा वस्तु तेष्वंकृतः।

३ सम्मतितकं, पृ० ३१८

४ अनेकान्तव्यवस्था, पृ० ५५

५ बौद्धानामृङ्गुनयतो मतमभूद्वेदान्तिनां संग्रहात्, साम्यानां तत्र एव नैगमनयाद् योगश्च वैशेषिकाः ॥ शब्दब्रह्मविदोऽपि शब्दनयनं सर्वं नयं गुंम्फितां, जैनी दृष्टिरितिह गारतरता प्रत्यक्षमुद्गीक्ष्यते ॥

होती है, उसी को मुख्य मानकर प्रवृत्ति करता है। इसलिये सामान्य और विशेष की भिन्नता का समर्थन करने में जैन दृष्टि स्याम-वैशेषिक से मिलती है किन्तु सर्वथा भेद का समर्थन करने में उनसे भिन्न हो जाती है। क्योंकि सामान्य और विशेष को अत्यन्त भिन्न मानना दुर्नय की दृष्टि है। जबकि तादात्म्य की अपेक्षा भेद की दृष्टि नय है।

सत् और असत् में तादात्म्य सम्बन्ध है। सत्-असत् अथ धर्म हैं और वे धर्मों (वस्तु) से अभिन्न हैं। वस्तु सत्-असत् उभयात्मक है किन्तु धर्म रूप से वे भिन्न हैं। अतः विशेष को शेष मानकर सामान्य को मुख्य मानने वाली दृष्टि नय मानी जायेगी और केवल सामान्य को स्वीकार करने वाली दृष्टि दुर्नय है।

व्यवहारनय से लोकव्यवहार भी सत्य है, यह जैनदर्शन की दृष्टि है। इसी का नाम व्यवहारनय है। लेकिन स्थिर, नित्य वस्तु स्वरूप का लोप कर केवल व्यवहार-साध्यक स्थूल और कुछ काल स्थायी वस्तुओं को ही तात्त्विक मानना मिथ्या आग्रह (दुर्नय) है। जैन दृष्टि यहाँ चार्वाक से पृथक् हो जाती है। चार्वाक वर्तमान पर्याय, आकार या अवस्था को ही वास्तविक मानकर उनकी अतीत और भावी पर्यायों को तथा उनकी एकात्मकता को अस्वीकार करके निहंतुक वस्तुवादी बन जाता है। इस स्थिति में निहंतुक वस्तु या तो सदा रहती है या उसका अस्तित्व ही समाप्त हो जाता है।

पर्याय की दृष्टि से ऋजुसूत्रनय का अभिप्राय सत्य है किन्तु बौद्धदर्शन केवल पर्याय को परमार्थ सत्य मानकर पर्याय के आधारभूत अन्वयी द्रव्य को स्वीकार नहीं करता है। यह अभिप्राय सर्वथा एकात्मिक है इसीलिये उसे सत्य नहीं कहा जा सकता है।

यह सत्य है कि शब्द की प्रतीति होने पर अर्थ की प्रतीति होती है किन्तु शब्द की प्रतीति के बिना अर्थ की प्रतीति होती ही नहीं, यह एकान्त मिथ्या है। शब्दाद्वैतवादी ज्ञान को शब्दात्मक ही मानते हैं। उनके मतानुसार ऐसा कोई ज्ञान नहीं जो शब्द-संसर्ग के बिना हो सके। जितना ज्ञान है वह सब शब्द से अनुविद्य होकर ही भासित होता है। लेकिन जैनदर्शन के अनुसार कि 'ज्ञान शब्द-संश्लिष्ट ही होता है' मानना उचित नहीं है। क्योंकि शब्द अर्थ से सर्वथा अभिन्न नहीं है जैसे कि अवग्रह काल में शब्द के बिना भी वस्तु का ज्ञान होता है तथा वस्तु मात्र सवाचक भी नहीं है। जैसे कि सूक्ष्म-पर्यायों के संकेत ग्रहण का कोई उपाय नहीं होता है इसलिये वे अनभिलाप्य हैं।

यह ठीक है कि शब्द अर्थ का वाचक है किन्तु यह शब्द इसी अर्थ का वाचक है, दूसरे का नहीं—यह निश्चित नियम नहीं बन सकता है। क्योंकि देश, काल और संकेत आदि की विचित्रता से एक शब्द दूसरे-दूसरे पदार्थों के भी वाचक बन सकते हैं तथा अर्थ में भी अनन्त धर्म होते हैं, इसलिये वे भी दूसरे-दूसरे शब्दों के वाच्य बन सकते

है। इसका तात्पर्य यह हुआ कि यद्यपि शब्द अपनी सहज-शक्ति से सब पदार्थों के वास्तव हो सकते हैं किन्तु देश, काल, क्षयोपशम आदि की अपेक्षावश उनमें प्रतिनिधित्व प्रतीति होती है। इसीलिये शब्दों की प्रकृति कही व्युत्पत्ति के निमित्त की अपेक्षा किये द्वितीय माय रुद्धि से होती है वही सामान्य व्युत्पत्ति की अपेक्षा से और वही तन्मात्रार्थ व्युत्पत्ति की अपेक्षा से। इसलिये शब्दशास्त्रियों का शब्द में नियत अर्थ का अर्थ करना गलत नहीं है।

उक्त सम्पूर्ण रचन का मांगश यह है कि ये नये रूप समस्त एकान्तदर्शन परम्पर सिद्ध होने से दुर्लभ अमूल्य हैं लेकिन जब ये परस्पर सापेक्ष होकर एक-दूसरे के दृष्टिकोण को स्वीकार कर लेते हैं तो सम्यक्त्व रूप और जैनदर्शन कहानों के अधिकारी हो जाते हैं। नये द्वारा विभिन्न एकान्त दर्शनों के समन्वय करने के प्रयत्न की सम्पुर्ण करने हुए समन्वयभद्राचार्य ने कहा है—

य एव नित्य-क्षणिकादयो नयाः ।

मिमोक्षपेक्षाः स्वपरप्रणाशिनः ॥

तएव तत्त्वं विमलस्य ते गुणे ।

परस्परेशा स्वपरोपकारिणाः ॥<sup>१</sup>

—जो नित्य, क्षणिक आदि नये हैं, यदि वे परस्पर अनपेक्ष हैं तो स्व-पर का नश करने वाले हैं और वे ही जब परस्पर सापेक्ष हो जाते हैं तो स्व-पर उपाकारी बनकर हे भद्रामुने ! आपने शिवा तत्त्व के अनुगामी बन जाने से आपके शासन के प्रति पादक बन जाते हैं। वे स्व-पर उपाकारी होने से गुण्य और परस्पर में एक-दूसरे का विरोध करने से स्व-पर प्रणाशी दुर्लभ बनाने लगते हैं। इसीलिये जैन दार्शनिकों ने जिन भगवान के वचनों का मिथ्यादर्शनों का समन्वयवात्मक समूह मानकर अमृत का मान बताया है।

नय की स्थान् सत्य धोतना

नय म्यादवाद के अन्तर्गत है। प्रमाणवाद और नयवाक्य के साथ स्व-पर का प्रयोग करने में सभी आचार्य एकमत नहीं हैं। जैसे कि आचार्य आनन्द ने प्रमाण और नय दोनों जगह स्थान् शब्द जोड़ा है—‘स्थान् जीव एव’ और ‘नय अपेक्ष जीवः’। पट्टण प्रमाणवाक्य है और दूसरा नयवाक्य। पट्टे में अन्तर्गत जीव का बोध होता है जबकि दूसरे में प्रधानतया जीव के अस्तित्व का। पट्टे में ‘नयवाक्य’ शब्दों के वाक्य के साथ जुड़ता है, दूसरे में धर्म के वाक्य के साथ।

१. स्वपरप्रणाशिनः

२. स्वपरप्रणाशिनः

आचार्य मनपगिरि नयवाक्य को मिथ्या मानते हैं।<sup>१</sup> उनकी दृष्टि में नयान्तर-निरपेक्ष नय अर्थात् वस्तु का ग्राहक नहीं होने के कारण मिथ्या है। नयान्तर सापेक्ष नय 'स्यात्' शब्द से जुड़ा हुआ होगा, इसलिए वह नय वाक्य नहीं, प्रमाण वाक्य है। अतः उनके विचारानुसार 'स्यात्' शब्द का प्रयोग प्रमाणवाक्य के साथ ही होना चाहिये।

आचार्य मिदसेन दिवाकर की परंपरा में<sup>२</sup> भी नयवाक्य का रूप अवलोक की तरह 'स्यादस्त्येव' ही भाग्य है।

आचार्य हेमचन्द्र ने नय को केवल सत् शब्दगम्य माना है। उन्होंने स्यात् शब्द का प्रयोग केवल प्रमाण वाक्य के साथ किया है— सत् एव (दुर्नय) सत् (नय) स्यात् सत् (प्रमाणवाक्य)।<sup>३</sup>

वादिदेव गूरि ने प्रमाण-नयतत्त्वालोक में नय, दुर्नय का स्वरूप हेमचन्द्राचार्य जैसा ही माना है। लेकिन इतना अन्तर है कि उन्होंने प्रमाण-वाक्य के साथ 'एव' शब्द जोड़ा है।

पञ्चास्तिकाय की टीका में 'एव' शब्द को दोनों वाक्य पद्धतियों में जोड़ा है, जबकि प्रवचनभार की टीका में सिर्फ नय सप्तभगी के लिए 'एवकार' का निर्देश किया है।<sup>४</sup>

१ यो नाम नयो नयान्तरसापेक्षः परमार्थतः स्यात् पदप्रयोगमभिलपन् सम्पूर्णं वस्तु गृह्णातीति प्रमाणान्तर्भावी, नयान्तरनिरपेक्षस्तु यो नयः स च नियमात् मिथ्यादृष्टिरेव सम्पूर्णं वस्तु ग्राहकाभावान् इति।

—आचार्य मनपगिरि भाष्य, पृ० पृ० ३७१

२ 'स्यादस्ति' इत्यादि प्रमाणम् 'अस्त्येव' इत्यादि दुर्नय 'अस्ति' इत्यादिकः सुनयो न तु सव्यवहाराङ्गम्, 'स्यादस्त्येव' इत्यादि सुनय एव व्यवहार-कारणम्।

—सम्मतितर्क टीका, पृ० ४४६

३ सदेव सत् स्यात् सदिनि विधायो मीयेत दुर्नीतिनयप्रमाणं।  
यथायं दर्शो तु नय-प्रमाणपथेन दुर्नीति पथत्वमास्थ ॥"

—स्याद्वादमञ्जरी, श्लोक २८

४ (क) स्याज्जीव एव इत्युक्तेनैवैकान्तविषय स्याच्छब्दः, स्यादस्त्येव जीवः इत्युक्ते एकान्तविषयः स्याच्छब्दः। स्यादस्तीति सकलवस्तुग्राहकत्वात् प्रमाणवाक्यम्, स्यादस्त्येव द्रव्यमिति वस्तुकेकदेशग्राहकत्वात्प्रत्ययवाक्यम्।

—पञ्चास्तिकाय टीका, पृ० ३२

(ख) पूर्व पञ्चास्तिकाये स्यादस्तीत्यादि प्रमाणवाक्येन प्रमाण सप्तभगी व्याख्याता अत्र तु स्यादस्त्येव पदेवकारप्रहृणं सप्तयसप्तभगी ज्ञापनार्थमिति भावार्थः।

—प्रवचनसार टीका, पृ० १६२

वास्तव में 'स्यात्' शब्द अनेकाने के छेदन और 'एव' शब्द अन्य धर्मों का व्यवच्छेद करने के लिए है। सिद्ध एवकार के प्रयोग में एकात्मिकता का दोष आता है, अतः उसे दूर करने के लिए स्यात् शब्द का प्रयोग आवश्यक है। नयवाच्य में विवक्षित धर्म के अतिरिक्त अन्य धर्मों में उपेक्षा की मुख्यता होती है। इसलिए यदि आचार्य उसके साथ 'स्यात्' और 'एव' का प्रयोग आवश्यक नहीं मानते हैं और कई विवक्षित धर्म के निश्चय के लिए 'एव' और शेष धर्मों का निराकरण न हो, इसलिए 'स्यात्' इन दोनों शब्दों के प्रयोग को आवश्यक मानते हैं।

अध्यात्म दृष्टि से भी शास्त्रों में निश्चय और व्यवहार के रूप में नयों का विवेचन किया गया है। जिसका उद्देश्य आध्यात्मिक भावना को परिपुष्ट करना है कि साधक हेय और उपादेय का परिज्ञान करके मोक्षमार्ग की ओर अग्रसर हो सके। किन्तु यहाँ वस्तु स्वरूप की मीमांसा करने के लिए नैयमादि नयों का कथन किया है। जिससे जिज्ञासुजनों को वस्तु का यथातथ्य बोध प्राप्त हो।

## तृतीय अध्याय

### ३. स्वाध्याय की कल्पन होती : गणभंगी

- ☐ व्यास इति की आवश्यकता
- ☐ गणभंगी के नाम
- ☐ गणभंगी के मक्षण
- ☐ यह गणभंग अनुसृत है
- ☐ गान ही भग क्यों ?
- ☐ गणभंगी की सिद्धि
- ☐ गणभंगी का क्रम-विधान मनविधना
- ☐ परममार्गेशा स्वादिति
- ☐ अशुद्ध आदि भगवत् योगना
- ☐ गणभंगी और स्वाध्याय का सम्बन्ध
- ☐ प्रमाण एवं नव गणभंगी
- ☐ 'एव' पद की मार्गवना
- ☐ अभेद-भेद-उपचार के आठ द्वार
- ☐ स्व-नर-चतुष्टय



## स्याद्वाद की कथन-शैली : सप्तभंगी

व्यापक दृष्टि की आवश्यकता

हिमी भी बस्तु के सार्व ज्ञान के लिए उसके सही स्वरूप को जानना निमित्त आवश्यक है। बस्तु का पूर्ण ज्ञान होना ही सर्वज्ञता है। लेकिन जब तक पूर्ण ज्ञान की प्राप्ति न हो ता क्या बस्तु के स्वरूप को जानने का उपाय न किया जावे ? मनुष्य अपनी बोद्धि प्रतीति और विचार शक्ति का कुछ इतक कर ले ? ऐसा होना संभव नहीं है और न मानव ऐसा करके अपनी धोखला का कर्त्तरिण करना चाहेगा, न कर सकता है। अतः हमारा ज्ञान जैसे-जैसे आगे बढ़ता जाता है, जैसे-जैसे बस्तुगत अज्ञान घटता जाता होता जाता है और उसमें हम निश्चय पर पहुँचते हैं कि वस्तु अनन्तधर्मात्मक है।

भौतिक विज्ञान बस्तु की पदार्थों की मोड़ करता है, उसके गुणधर्मों को बताता है और यह भी बताता है कि उसमें कौन-कौन सी प्रक्रियाएँ होती हैं। भौतिक सम्बन्धानता बस्तु के गुणधर्मों के अभिव्यक्ति का स्वीकार करके ही चलता है। यह बताने का काम सर्वज्ञान का है कि इन गुणधर्मों का वस्तु के साथ क्या सम्बन्ध है ?

बस्तु के अव्यक्त गुणधर्म होते हैं। जिनमें से हम अपनी बोद्धिक अक्षमता और सीमित साधनों के कारण कुछ ज्ञान होते हैं, कुछ अधःज्ञान और कुछ अज्ञान रहते हैं। परिणामतः ऐसी स्थिति में यथायथ ज्ञान—सत्य की प्राप्ति में कठिनाई अवश्य सामने आती है। सत्य विज्ञान, व्यापक, अमर और अनन्त होता है। परन्तु सामान्यतः हमारा—मानव का परिमित ज्ञान उसे पूर्णरूपेण ज्ञान नहीं पाता है, परन्तु हम में अवस्था अनेक प्रतीति में ही वस्तु का ज्ञान कर पाता है। सत्य के परिज्ञान के लिए विज्ञान और व्यापक दृष्टिकोण की आवश्यकता है।

विज्ञान दृष्टिकोण का अर्थ यह है कि भेद-अभेदतत्त्व इस जगत् की प्रत्येक वस्तु अनन्त गुणधर्मों की अवस्था पर है। यह कभी नहीं थी, यह नहीं कहा जा सकता है। यह नहीं है और नहीं रहेगी, यह भी नहीं माना जा सकता है, लेकिन कहा यह जायेगा कि वह थी, है और रहेगी। अतीत, वर्तमान और भविष्य इन तीनों कालों में कभी भी उसका अभाव नहीं होता। यह गन् है, शाश्वत है, निरूप है। परन्तु



नित्य का यह अर्थ नहीं कि वह सर्वथा नित्य<sup>१</sup> (सदैव अपरिवर्तनशील भूटस्थ) है और जो वस्तु सर्वथा नित्य नहीं है तो सर्वथा अनित्य<sup>२</sup> (निरन्वय, क्षणिक, प्रतिक्षण नाशवान) कैसे हो सकती है? अतः वस्तु के नित्य कहने का तात्पर्य यह हुआ कि परिणामीनित्य<sup>३</sup>—प्रति समय निमित्तानुसार भिन्न-भिन्न अवस्थाओं में परिवर्तित होने हुए भी अपने स्वरूप का त्याग न करना—है। वस्तुगत यह स्थिति अनीन्द्रिय नहीं, ऐन्द्रियक ज्ञान से भी प्रतीत होती है कि प्रत्येक वस्तु अपनी जाति का किये बिना ही प्रतिसमय निमित्तानुसार परिवर्तन करती रहती है, रूप से रूपान्त होती रहती है। यही वस्तु-द्रव्य का परिणाम कहलाता है। यह परिणाम अना अनन्त है और सादिसान्त भी है। लेकिन इस चक्र में से वस्तु का कभी कोई अ वृत्त नहीं होता है और न कोई भाग नित्य हो सकता है। इसका आशय यह कि प्रत्येक वस्तु में दो शक्तियाँ होती हैं—एक ऐसी जो तीनों कालों में शाश्वत है और दूसरी यह जो सदा अशाश्वत है, किन्तु दोनों का अस्तित्व सर्वकालिक है। न तो उनका भिन्न शून्य है और न काल। वस्तु तो उभयात्मक है। शाश्वतता के कारण प्रत्येक वस्तु नित्य, ध्रुव और अशाश्वतता के कारण अनित्य-उत्पत्ति विनाशात्मक, पूर्ण पर्याय के विषम और उत्तर पर्याय के उत्पाद वाली कहलाती है।

उक्त शाश्वत-नित्य और अशाश्वत-अनित्य इन दोनों स्थितियों में जब हमारी दृष्टि किसी एक की ओर ही जाती है तब वस्तु शाश्वत-नित्य या अशाश्वत-अनित्य रूप में से एक प्रकार की प्रतीत होती है।

पूर्व में द्रव्य की परिभाषा के प्रसंग में यह स्पष्ट किया गया है कि शाश्वत-अशाश्वत स्वभाव से युक्त द्रव्य की शाश्वतिक स्थिति को गुण और अशाश्वतिक स्थिति को पर्याय कहते हैं। ये दोनों अनन्त हैं। गुण विचालवर्ती और पर्याय प्रति समय अवस्था से अवस्थान्तर करने वाली होती हैं। प्रत्येक गुणशक्ति की भिन्न-भिन्न समग्र में होने वाली वैकालिक पर्यायें अनन्त हैं, परन्तु पर्यायें प्रतिक्षण उत्पन्न और नष्ट होने के कारण व्यक्तित्व अनित्य अर्थात् सादि सान्त हैं, किन्तु प्रवाह की अपेक्षा से वे भी अनादि-अनन्त हैं। भिन्न-भिन्न शक्तिजन्य विज्ञानीय पर्यायें एक समय में एक द्रव्य में पायी जा सकती हैं, लेकिन ऐसा कभी नहीं होता है कि एक शक्तिजन्य भिन्न-विषय समग्रभावी सत्तातीय पर्याय एक द्रव्य में एक-एक प्रवाह की कारणभूत एक-एक शक्ति (गुण) और ऐसी अनन्त शक्तियों का समुदाय द्रव्य है, यह कथन भी भेद सापेक्ष है और अभेद दृष्टि से पर्याय अपने-अपने कारणभूत, गुणस्वरूप एवं गुणद्रव्य स्वरूप है। द्रव्य में

१ अप्रच्युतानुत्पत्तिस्थिररूप नित्यम्।

२ अनित्योहि प्रतिक्षण विनाशी। अनित्यः क्षणमात्रस्यायी।

३ तद्भावाभ्यस्य नियम्।

सब कुछ एक में नहीं होते हैं। कुछ गुण साधारण अर्थात् सभी द्रव्यों में समानरूप में पाये जाने वाले होते हैं। जैसे—अस्मिता, नास्मिता, प्रदेयत्व, प्रमेयत्व आदि और कुछ असाधारण अर्थात् मुख्य रूप में उन एक द्रव्य में पाये जाने वाले होते हैं। जैसे केतना जीव में ही पाई जाती है। रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, सुक्ष्म के गुण हैं आदि। ये असाधारण गुण ही 'द्रव्य' के स्वभाव हैं, जिसमें सम्पूर्ण पदार्थ अपने स्वरूप में स्थित हैं तथा अन्य द्रव्य के स्वभाव को प्राप्त नहीं होते। चाहे वे परस्पर में मिले हुए तथा एक दूसरे में प्रवेष्ट पावर नित्य एक क्षेत्र में ही क्यों न रहते हों।<sup>१</sup> इन असाधारण गुणों और लक्षणों पर्यायों के कारण ही तो प्रत्येक द्रव्य एक दूसरे से भिन्न है।

पूर्वोक्त कथन में यह भारी-भारि स्पष्ट हो जाना है कि द्रव्य का स्वभाव विशिष्ट है कि उसमें परस्पर विरोधी शक्तियाँ अस्तित्व-नास्तित्व, भेद-अभेद, नित्य-अनित्य आदि का समावेश है और ये सभी अपनी-अपनी अपेक्षाओं से व्यवस्थित व्यवस्थित हैं। इन आपेक्षिक धर्मों का कथन या ज्ञान तो अपेक्षा को सामने रने बिना नहीं हो सकता है। हम अपने श्लोक-व्यवहार में देखते ही हैं कि परस्पर प्रतीयमान विरोधी गुणों का विचार कथन, ज्ञान, अपेक्षा दृष्टि का आधार लेकर किया जाता है। यही स्पष्टि बस्तु विचार के क्षेत्र की है कि परस्पर विरोधी होने पर भी नित्यानित्य आदि दृष्टि का प्रयोग एक ही बस्तु में अपेक्षाभेद को मध्य में रखते हुए होता है। इनका कथन करने के लिए स्वयं-द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव का आधार लेना पड़ता है। स्व-द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव की अपेक्षा विशिष्ट और पर-द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव की अपेक्षा प्रतिपक्षरूप प्रणाली बनाई जानी है। हमें न तो ध्याति की सम्भावना है और न तत्त्वज्ञान सम्बन्धी कोई रहस्यमयी गुणी गुलामाने का ही प्रश्न उठता है। यह तो एक साहजिक प्रक्रिया है। इसके लिए एक उदाहरण प्रस्तुत करते हैं—

एक अगूठी किसी साधारण धातु या पीतल की बनी हुई है, लेकिन उस पर सोने का झुलम्मा है। वह सोने की बनी हुई दिखलाई देती है। कोई चाहक उसे खरीदना चाहता है, किन्तु खरीदने में पहले यह निश्चय कर लेना चाहता है कि अगूठी मुझ सोने की बनी है या नहीं। स्वयं अनजान होने से वह एक अनुसंधी व्यक्ति से पूछता है कि क्या वह अगूठी सोने की बनी है? उसे इसका उत्तर नकारात्मक मिलता है कि अगूठी सोने की बनी हुई नहीं है। एक त्रिमासा का समाधान हो जाने पर वह पुनः पूछता है कि अगूठी सोने की नहीं तो फिर किस धातु की बनी हुई है? जानकार उस धातु के नाम का बयान कर देता है, जिससे वह अगूठी बनी है और कहता है कि उस पर सोने का झुलम्मा कर दिया गया है। स्वकथन की यथार्थता एवं प्रामाणिकता के लिए वह अगूठी के किसी भाग को जरा-सा खरोच कर बतला देता है कि अगूठी किस धातु की बनी है।

१ अखरोपरं वि मिरमा तह अण्णोण्णवसासदो निज्जं ।

मनो वि एयमेसो ण पर महाये हि गच्छन्ति ॥

—बुद्ध मयवक ७

एक लम्बा एक छोटी अंगुली के विषय में दो कथन—एक निषेधात्मक (मोने की) और एक आदेशात्मक (उम धानु का नाम, जिसकी अंगुली बनी है)।  
 लम्बा अंगुली—यह कहकर यह जानना चाहता है कि 'बया अंगुली मोने की बनी है'।  
 छोटी अंगुली—यह कहकर यह जानना चाहता है कि 'बया अंगुली मोने की नहीं बनी है तो 'किम धानु की'।  
 यह अंगुली धानु की बनी है यह उत्तर सत्य है। सागस्य यह है कि निषेधात्मक कथन लम्बा अंगुली है यह कथन में पर की अपेक्षा में कथन बिना अपेक्षा के।  
 लम्बा अंगुली का लम्बा अंगुली यह कथन के कहने में होता है। वास्तव में अंगुली लम्बा है।  
 छोटी अंगुली—यह कहकर यह जानना चाहता है कि 'बया अंगुली मोने की नहीं बनी है'।  
 यह अंगुली—

यह कहकर यह जानना चाहता है कि 'बया अंगुली मोने की नहीं बनी है'।  
 यह कहकर यह जानना चाहता है कि 'बया अंगुली मोने की नहीं बनी है'।  
 यह कहकर यह जानना चाहता है कि 'बया अंगुली मोने की नहीं बनी है'।  
 यह कहकर यह जानना चाहता है कि 'बया अंगुली मोने की नहीं बनी है'।

अंगुली के लम्बा

यह कहकर यह जानना चाहता है कि 'बया अंगुली मोने की नहीं बनी है'।  
 यह कहकर यह जानना चाहता है कि 'बया अंगुली मोने की नहीं बनी है'।  
 यह कहकर यह जानना चाहता है कि 'बया अंगुली मोने की नहीं बनी है'।  
 यह कहकर यह जानना चाहता है कि 'बया अंगुली मोने की नहीं बनी है'।

(१) अंगुली लम्बा—बया अंगुली मोने की नहीं बनी है।

(२) अंगुली छोटी—बया अंगुली मोने की नहीं बनी है।

(३) अंगुली लम्बा—बया अंगुली मोने की नहीं बनी है।

(४) अंगुली लम्बा—बया अंगुली मोने की नहीं बनी है।

(५) अंगुली लम्बा—बया अंगुली मोने की नहीं बनी है।

(६) अंगुली लम्बा—बया अंगुली मोने की नहीं बनी है।

(७) अंगुली लम्बा—बया अंगुली मोने की नहीं बनी है।

य. अंगुली लम्बा—बया अंगुली मोने की नहीं बनी है।

य. अंगुली लम्बा—बया अंगुली मोने की नहीं बनी है।

य. अंगुली लम्बा—बया अंगुली मोने की नहीं बनी है।

य. अंगुली लम्बा—बया अंगुली मोने की नहीं बनी है।

य. अंगुली लम्बा—बया अंगुली मोने की नहीं बनी है।

य. अंगुली लम्बा—बया अंगुली मोने की नहीं बनी है।

शैली द्वारा कथन करने पर वस्तुस्वरूप को समझने में सफलता मिलती है और धारणाओं का उन्मूलन होकर शाश्वत तत्त्व समझ में आ जाता है ।<sup>१</sup>

वस्तु में विद्यमान अनन्त धर्म, ज्ञान का विषय होने से जिन प्रकार ज्ञेय है उसी प्रकार शब्द का वाच्य होने से अभिधेय भी है । हम जिन-जिन शब्दों द्वारा वस्तु को सम्बोधित करते हैं, वस्तु में उन-उन शब्दों द्वारा सम्बोधित होने वाली शक्तियाँ विद्यमान हैं । यदि ऐसा न हो तो वे वस्तुएँ उन-उन शब्दों द्वारा बही नहीं जाती और न उन-उन शब्दों को सुनकर विवक्षित धर्मों का बोध ही होता । स्याद्वाद द्वारा उन धर्मों का अपेक्षाओं को लक्ष्य में रखते हुए कथन किया जाता है । लेकिन वस्तुगत अनु-जीवी धर्मों में—स्वभावरूप धर्मों में—इसका प्रयोग करने की आवश्यकता नहीं है । जैसे—आत्मा चेतन है, पुद्गल रूप, रस, गंध, स्पर्श वाला है । क्योंकि आत्मभूत तत्त्वणात्मक (अनुजीवी) धर्म आपेक्षिक नहीं होते हैं ।

उक्त सप्तमयों में मुख्य अमयीगी तीन भग हैं—स्यात्-अस्ति, स्यान्-नास्ति और स्यात्-अवक्तव्य । ये तीनों रूप अमयी में विद्यमान हैं । जैसे कि भगवान् महावीर ने गणधर गौतम स्वामी से प्रश्न का उत्तर देने हुए कहा—‘रत्नप्रभा पृथ्वी स्यात् आत्मा है, स्यात् आत्मा नहीं है, स्यान् अवक्तव्य है ।’<sup>२</sup> स्व की अपेक्षा अस्तित्व है, पर की अपेक्षा अस्तित्व नहीं है युगपत्-दोनों की अपेक्षा अवक्तव्य है । इन तीन विकल्पो के संयोग से शेष चार विकल्प बनते हैं ।<sup>३</sup> उनमें से स्यान्-अस्ति-नास्ति, स्यादस्ति-अवक्तव्य और स्यान्-नास्ति-अवक्तव्य यह तीन द्विमयीगी तथा स्यादस्ति-नास्ति-अवक्तव्य यह एक त्रिसंयोगी भग है ।

वस्तु में विद्यमान अनन्त धर्म त्रिकाल—भूत, वर्तमान और भविष्य—वर्ती हैं । अतः उनके कथन की प्रक्रिया भी ऐसी होनी चाहिये जिससे उनका कथन होते रहने के साथ-साथ कथनेतर धर्मों के अस्तित्व आदि का बोध होता रहे एवं उनका अपवाप या अवगणना न हो जाये । इस सार्वकालिक स्थिति का दिग्दर्शन उक्त स्यादस्ति आदि सप्तमयों द्वारा कराया जाता है । यद्यपि अस्ति और नास्ति रूप स्थिति का अनुभव तो हमें प्रतिसमय होता रहता है और हमारा व्यवहार दोनों में से किसी एक की मुख्यता और दूसरे की गौणता के आधार पर चलता है, किन्तु इस व्यवहार के चलते रहने पर भी वस्तु अनन्त धर्मों से विहीन नहीं है । अतः उनकी सत्ता अवक्तव्य शब्द द्वारा प्रगट की जाती है । इस प्रकार अस्ति, नास्ति और अवक्तव्य, इन मुख्य भगों

१ मुख्योपचारविवरण निरस्त दुस्तरविनेय दुर्वोधः ।

व्यवहार निश्चयज्ञाः प्रवर्तयन्ते जगति तीर्थम् ॥

—पुरुषार्थ सिद्धयुपाय

२ भगवती १२।१०

३ अमीयामेव यथाणां मुख्यत्वाच्चेयमंगानां च संयोगजत्वे नास्तीत्येवान्तर्भावोक्तिः ।

—स्याद्वादमंजरी, श्लोक २४ की व्याख्या

के अनिरिक्त शेष भग्न क्रमिक और युगपत् मुख्यता व गौणता को दृष्टि में रखने से बन जाते हैं ।<sup>१</sup>

सप्तभगों के लक्षण

सप्तभगों के समूह को सप्तभगी कहते हैं ।<sup>२</sup> उनकी निर्माण-प्रक्रिया का मुख्य आधार यह है—प्रश्नकर्ता द्वारा प्रश्न उपस्थित किये जाने पर उत्तरदाता एक वस्तु में परस्पर अविरुद्ध नाना धर्मों का निश्चय कराने के लिए विवक्षापूर्वक वाक्य का प्रयोग करता है और इस वाक्य प्रयोग के लिए शर्त यह है कि एक ही वस्तु में जो सत् और असत् आदि धर्मों की कल्पना की जाती है वह प्रमाण से अविरुद्ध हो ।<sup>३</sup>

सप्तभगों के नाम पूर्व में उल्लिखित हैं । उनके लक्षण इस प्रकार हैं—

(१) स्यात्-अस्ति—यह अन्य धर्मों का निषेध न करते हुए विधि-विषयक बोध उत्पन्न करने वाला वचन होता है । जैसे—कश्चित् यह घट है ।

(२) स्यात्-नास्ति—धर्मान्तर का निषेध न करते हुए निषेध विषयक बोध जनक कथन को स्यात्-नास्ति कहते हैं । जैसे—कश्चित् घट नहीं है ।

(३) स्यात्-अस्ति-नास्ति—यह एक धर्मों में क्रम से आयोजित विधि प्रतिषेध विशेषण का जनक वाक्य होता है । जैसे—किसी अपेक्षा से घर है और किसी अपेक्षा से नहीं है ।

(४) स्यात्-अवक्तव्य—निर्दिष्ट परिगृहीत स्वरूप तथा अविवक्षित पर-रूप आदि की विवक्षा करने पर अवक्तव्य विशेषण वाले बोध का जनक वाक्य । जैसे—घट का कश्चित् वचन द्वारा कथन नहीं किया जा सकता है ।

(५) स्यात्-अस्ति-अवक्तव्य—धर्मों विशेष्य में सत्त्व सहित अवक्तव्य विशेषण वाले ज्ञान का जनक वाक्य । जैसे—कश्चित् घट है किन्तु उसका कथन नहीं किया जा सकता है ।

(६) स्यात्-नास्ति-अवक्तव्य—धर्मों विशेष्य में असत्त्व सहित अवक्तव्य विशेषण वाले ज्ञान का जनक वाक्य । जैसे—कश्चित् घट नहीं है और अवक्तव्य है ।

(७) स्यात्-अस्ति-नास्ति-अवक्तव्य—एक धर्मों में सत्त्व-असत्त्व सहित अवक्तव्य विशेषण वाले ज्ञान का जनक वाक्य । जैसे—कश्चित् है, नहीं है, इस रूप से घट अवक्तव्य है ।

वस्तु तो अनन्तधर्मात्मक है, अतः उनका कथन करने वाले शब्द भी अनन्त

१ अविनाशित गिद्धः ।

२ सप्तानां भगानां समाहारः सप्तभगीति ।

३ एकस्मिन् वस्तुनि प्रश्नवशाद् दृष्टेन्द्रेण च प्रमाणेनाविरुद्धा विधिप्रतिषेधविवक्षिता सप्तभगी विज्ञेया ।

—सत्त्वार्थसूत्र ३।३।

—न्यायदीपिका

—सत्त्वार्थसूत्रवार्तिक १।१



जैसे—सोठ, मिचं और गीपन यह तीन वस्तुओं की जाँच तो इन तीनों के पक्ष-अपक्ष तीन विचार बनेंगे

१. सोठ, २. मिचं, ३. गीपन ।

• इनके द्विगुणों की विचार बनाये जाने पर भी तीन विचार बनेंगे—

१. सोठ-मिचं, २. सोठ-गीपन, ३. मिचं-गीपन ।

उक्त सोठ आदि तीनों वस्तुओं को मिलाये पर मिचं एव ही विचार बनेगा ।

१. सोठ-मिचं-गीपन ।

इस प्रकार तीन वस्तुओं के गुण-गुण, तीन, द्विगुणों की तीन और त्रिगुणों की एक भग हुए जिनका योग ३ + ३ + ३ = ९ होता है । इसीलिए मानसिक के मौलिक तीन भेदों—मत, अमत, अनुमत (अज्ञान) के गुण मिलाकर अपुनक्त मत बन माने जाते हैं ।

यद्यपि वचनव्यवहार और प्रश्नविचार आज भी मनु आदि अनुभव पर्यंत पर पक्षों में घूमता है और हमारे सामान्य वातावरण में भी यही स्थिति देखने है, लेकिन वस्तुगत एक धर्म में कल्पना तो अधिक में अधिक गान प्रसार की हो सकती है । वे मातों प्रकार के अपुनक्त धर्म वस्तु में विद्यमान हैं । यहाँ एक बात विशेष तौर पर ध्यान में रखने की है कि वस्तुगत एक-एक धर्म को केन्द्र में रखकर उसके प्रतिपक्षी विरोधी धर्म के साथ वस्तु के वास्तविक रूप या शाब्दिक असाधारण अस्तित्व को मिलाकर गान धर्मों या मान भगों की कल्पना होती है और ऐसे असम्य मान-सात भग प्रत्येक धर्म की अपेक्षा से वस्तु में सम्भव हैं । जब वस्तु के अस्तित्व धर्म का विचार करते हैं तो अस्तित्व विषयक सात भग बनते हैं और जब निव्यस्व धर्म का विवेचन करते हैं तो निव्यस्व की अपेक्षा भी सात भग बन जाते हैं । इस तरह असम्य सात-सात भग वस्तु में सम्भव होने हैं । लेकिन इसका मतलब यह नहीं कि वस्तु गलत धर्मा है, वह तो अनन्त-धर्मा है, जिससे उसे अनेकान्तात्मक कहा गया है ।

पूर्वोक्त कथन में जैन दार्शनिकों की व्यवस्था का गकेल किया गया है कि 'स्याद्वाद में सभी विरोधी धर्म युगलों को लेकर सात भग होते हैं, न कम और न अधिक ।' इसका जब हम आगमों<sup>१</sup> में आगत विप्रदेशी स्कन्ध के तेरह भग, चतु-प्रदेशी स्कन्ध के उन्नीस भग, पञ्च-प्रदेशी स्कन्ध के चारों भग और षट्-प्रदेशी स्कन्ध के तेईस भग के साथ मिलान करते हैं तो कोई विरोध प्रतीत नहीं होता है । उनकी साम्यता निर्मूल नहीं है । क्योंकि विप्रदेशी स्कन्ध और उससे अधिक प्रदेशी स्कन्धों की जो भग संख्या दी गई है, उसमें भाग्य होता है कि मूल सात वे ही हैं जो जैन दार्शनिकों ने अपनी सप्तभगी में स्वीकार किये हैं । लेकिन जो अधिक भगमत्वा आगम सूत्रों में निर्दिष्ट की है, वह मौलिक भगों के भेद के कारण नहीं है, वह तो

एकवचन-बहुवचन के भेद की विवक्षा के कारण ही है। यदि वचनभेदहीत संख्या-वृद्धि को निकाल दिया जाये तो मौलिक भग सात ही रह जाते हैं और वे सातों भग अप्रुनयक्त हैं।

सात ही भंग क्यों ?

भंग सात ही क्यों होते हैं ? इस प्रश्न का गणितशास्त्र के नियमानुसार समाधान पहले किया जा चुका है कि तीन वस्तुओं के अभिधित-भिधित अधिक-से-अधिक अप्रुनयक्त भग सात होते हैं। आगमिक दृष्टि से भी सात भगों की सिद्धि होती है और दूसरा समाधान इस प्रकार दिया गया है—

किसी भी वस्तु के विषय में सात प्रकार के प्रश्न हो सकते हैं। एतदर्थ सप्त-भग माने गये हैं। सात प्रकार के प्रश्नों के होने का कारण यह है कि जिज्ञासा सात प्रकार की होती है। सात प्रकार की जिज्ञासा होने का कारण यह है कि सशय सात प्रकार के होने हैं और संशय के सात प्रकार होने का कारण वस्तु के धर्म सात प्रकार के हैं।<sup>१</sup>

तात्पर्य यह हुआ कि सप्तभगी के सप्तभग केवल शाब्दिक कल्पना ही नहीं, अपितु वस्तुगत धर्म विशेष पर आधारित हैं। इसलिये सप्तभगी के विचार में यह ध्यान रखना चाहिए कि उसके प्रत्येक भंग का स्वरूप वस्तु के धर्म के साथ सम्बद्ध हो। यदि किसी भी वस्तु का कोई भी धर्म दिखाया जाना हो तो उसे इस प्रकार प्रस्तुत करना चाहिये कि जिससे अन्य धर्मों का स्थान उस वस्तु में से विलुप्त न हो जाये। जैसे कि घट में नित्यत्व बतलाना है तो घट के नित्यत्व का बोध कराने के लिए ऐसे उपयुक्त शब्द का प्रयोग करना चाहिए जो घट का नित्यत्व तो बताता ही हो, किन्तु उसके अनित्यत्व आदि अन्य धर्मों का विरोध न करता हो।

दूसरी बात यह है कि सप्तभग न्याय में मनुष्य स्वभाव की तर्कमूलक प्रवृत्ति की अन्वेषणा करके वैज्ञानिक आधार से यह निश्चय किया गया है कि सत्, असत्, उभय-अनुभय रूप जो ये चार पक्ष तत्त्व-विचार के क्षेत्र में प्रचलित हैं, उनका अधिक

१ (क) अनन्तानापि सप्तभगीनामिष्टत्वात् तत्रैकत्वानेकत्वादि कल्पनयापि सप्तानामेव भगानामुपपत्तेः, प्रतिपाद्य प्रश्नानां तावतामेव संभवात् प्रश्नवशादेव सप्तभगीति नियम वचनात्। सप्तविध एव तत्र प्रश्न. कुत इति चेत्— सप्तविधजिज्ञासा घटनात्। सापि सप्तविधा कुत इति चेत् सप्तधा सशयो-त्पत्तेः। सप्तधैव सशय कथमिति चेत् तद्विषय वस्तुधर्म सप्तविधत्वात्।

—अष्टसहस्री पृ० १२५-१२६

(ख) भंगास्सत्त्वादयस्सप्त मंगयास्सप्त तदुपमा।

जिज्ञासास्सप्त सप्त स्युः प्रश्नास्मत्तोत्तराण्यपि ॥

—सप्तभगी तरणिनी, पृ० ८ पर उद्धृत



से अधिक विकास सात रूपों में ही सम्भव हो सकता है। सत्य तो त्रिकालाबाधित है अतः तर्कजन्म प्रश्नों की अधिकतम सम्भावना करके उनका समाधान सप्तमयी प्रक्रिया द्वारा किया गया है।

वस्तु स्वरूप अनिवर्चनीय है—वचनातीत है। शब्द उसके अखण्ड स्वरूप तक नहीं पहुँच पाते हैं। यह बात तो हुई साधारण ज्ञानी की। लेकिन कोई ज्ञानी जो उस अवक्तव्य, अखण्ड वस्तु को अपने विवेचन का विषय बनाना चाहता है या बनाने हेतु वह पहले उसका अतिरूप से वर्णन करता है। फिर भी जब देखता है कि वस्तु स्वरूप का वर्णन पूर्णरूपेण नहीं हो पाया है तो वह उसका नास्तिरूप से वर्णन करने की ओर झुकता है। ऐसा करके भी वह वस्तु की अनन्त धर्मात्मकता का स्पष्ट नहीं कर पाता और फिर वह कालक्रम से उभय रूप में वर्णन करके भी उसकी पूर्णता को नहीं पहुँच पाता, तब शाब्दिक असमर्थता के कारण कह देता है कि वस्तुस्वरूप का परिज्ञान-कथन वचन और मन से होना सम्भव नहीं है—यतो वाचो निर्वचने अप्राप्य मनसा सह।

इस प्रकार यह स्पष्ट हो जाता है कि वस्तु का मौलिक रूप तो अवक्तव्य है।<sup>१</sup> किन्तु उसके भी बहने की चेष्टा जिस धर्म से प्रारम्भ होती है, वह और उसका प्रक्रियाशील दूसरा धर्म तथा तीसरा अवक्तव्य इस तरह तीन धर्म मुख्य हैं। इन तीनों का विस्तार सप्त भगों के रूप में सामने आता है। आगे के भग वस्तुतः स्वतन्त्र भग नहीं है, वरन् वे तो प्रश्नों की अधिकतम सम्भावना के रूप हैं।

प्रस्तुत प्रमग में यह ध्यान रखना चाहिए कि सामान्यतया यद्यपि 'सत्' शब्द से पदार्थ के अनेक धर्मात्मक होने का बोध हो जाने पर भी विशेष अर्थ को जानने की आकांक्षा में अस्ति, नास्ति आदि विशेष शब्दों का प्रयोग किया जाता है और इसका कारण है वस्तुगत विभिन्न धर्मों में से किसी अंश को मुख्य या गौण बनाने की विवशा। इस प्रकार की विवशा के द्वारा सप्तमंगी के उक्त स्यादस्ति आदि धर्म व्याख्यान अपनी उपयोगिता एवं साधकता सिद्ध कर देते हैं।

यद्यपि पूर्वोक्त कथन से यह सुनिश्चित हो जाता है कि भग सात हैं, न च और न अधिक; फिर भी तात्त्विकों द्वारा प्रस्तुत की जाने वाली जिज्ञासाओं का समाधान नीचे निम्न अनुसार है।

शंका—भग सात ही नहीं किन्तु अधिक भी हो सकते हैं। जैसे कि प्रथम और द्वितीय विश्वों का एक साथ उल्लेख करने से नया भग बन सकता है, वैसे ही सप्त भगों में से एक दूसरे के साथ दो या तीन-तीन भग जोड़ने से और भी नवीन भग बन सकते हैं ?

१ ततो वस्तुमशकत्वात् निर्वक्तव्यस्य वस्तुनः ।  
तदुल्लेखं सम्भवेत्येव ज्ञानद्वारा निरूप्यते ॥

समाधान—प्रथम और द्वितीय भग्न की विधानों से उत्पन्न तृतीय भग्न के अनु-  
सार तृतीय कथन प्रथम की द्वितीय भग्न में नहीं पाई जाती है। इसी प्रकार अन्य  
दोनों के बारे में समझना चाहिए। तब मात्र से अधिक भग्न की उत्पत्ति का प्रश्न ही  
नहीं होता है। इस प्रकार एक धर्म के आधार से मात्र ही भग्न बनते हैं। किन्तु  
प्रथम तो अनन्त धर्ममय है, अतः अनन्त सप्तमंगियाँ बन सकती हैं किन्तु भग्न की  
विधान मात्र ही रहती है।

प्रश्न—यदि मात्र ही नहीं, किन्तु भी होते हैं। क्योंकि तीसरे भग्न अग्निस्व-  
रहितत्व के रूप का परिवर्तन कर देने से 'नाग्निस्व-अग्निस्व' रूप नया भग्न बन  
करेगा तथा इसी प्रकार मात्रों भग्न के रूप की पुनर्प्राप्ति जाये अर्थात् 'स्वाग्निस्व-  
रहित अग्निस्व' के स्थान पर 'स्वाग्निस्व-अग्निस्व अग्निस्व' बना दिया जाये तो  
एक और नया भग्न बन जाता है। इस प्रकार भग्न की समस्या मात्र के बजाय भी हो  
सकती है। इन दोनों नये भग्न की तीसरे और मात्रों भग्न की पुनर्प्राप्ति भी नहीं  
होती या सकती है। क्योंकि अग्निस्व रहितत्व नाग्निस्व का बोध तीसरे भग्न से होता  
है, जबकि तृतीय भग्न में नाग्निस्व रहितत्व अग्निस्व का बोध होता है। इस भग्न में  
विशेषण-विशेष्य मात्र में भी परिवर्तन हो गया। जो विशेषण था, वह विशेष्य बन  
गया और जो विशेष्य था वह विशेषण। यही बात मात्रों भग्न के बारे में समझना  
चाहिए। इसमें भी कम बदल गया। विशेषण विशेष्य और विशेष्य विशेषण का  
बदल। अतः मात्र की बजाय भी भग्न बनते हैं।

समाधान—उक्त प्रश्न उचित नहीं है। क्योंकि तीसरे भग्न में रहे हुए अग्निस्व  
और नाग्निस्व यह दोनों धर्म स्वतन्त्र हैं, परस्पर सापेक्ष रूप में रहे हुए नहीं हैं।  
इसीलिए प्रश्नोत्तर होने से वस्तु में अव्यक्तता धर्म की उत्पत्ति होती है, जिससे  
विशेषण विशेष्य मैत्री स्थिति नहीं बनती है किन्तु पर्यायों में भूत, वर्तमान और  
भविष्यत्वातीत इष्टिबोध में अग्निस्व, नाग्निस्व, अव्यक्तत्व जैसे वाचक शब्दों  
की आवश्यकता पड़ती है। अव्यक्तत्व धर्म अग्नि, नाग्नि में विभक्त है। तब मात्र  
ही वस्तु का स्वरूप नहीं है और न अव्यक्त भी तथा न स्वतन्त्र-अव्यक्त ही। क्योंकि उभय  
में विभक्त अव्यक्तता का रूप भी वस्तु का होता अनुभवगम्य है। जैसे कि दही,  
खीनी, खासी-मिर्च, हवायभी, सोन के मयोग से एक नये प्रकार का पेय-रस तैयार  
हो जाता है, जो कि उन प्रत्येक पदार्थ के स्वाद, गुण और स्वभाव से भिन्न होता है,  
निर भी सर्वथा भिन्न नहीं कहा जा सकता है और न सर्वथा अभिन्न ही, न अव्यक्तत्व  
भी। इस प्रकार मात्रों ही भग्न में परस्पर में विभक्त धर्म की स्थिति समझ लेना  
चाहिए, जिससे भूयस्-भूयस् स्वभाव वाले मात्र धर्मों की स्थिति होने से प्रत्येक धर्म  
के विषय में मात्र-मात्र भग्न होते हैं।

सप्त भग्न की सिद्धि

अनन्त धर्ममय वस्तु के कथन के लिए जब हमारी इष्टि वस्तु के स्वरूप की

ओर होती है तब स्यादग्नि आदि पूर्वोक्त सात भगों में से पहला स्यादग्नि भग बन है और जब उसके पर-रूप की अपेक्षा होती है तब दूसरे स्याद्वाग्नि भग द्वारा बना किया जाता है किन्तु जब हमारी दृष्टि दोनों ओर होती है तब तीसरा स्यादग्निनामक नामक भग का प्रयोग होता है और इसी दृष्टि के एक माघ दोनों ओर होने पर स्यादअवक्षतव्य नामक चौथा भग बन जाता है। क्योंकि एक समय में एक ही माघ दुसरे घमों को कहने वाला एक शब्द कोई नहीं है। फिर भी यह तो मानना ही पड़ेगा कि वस्तु के अवक्षतव्य होने पर भी वह स्वरूप की अपेक्षा तो है ही, जिसमें पाँचवाँ व स्यादस्ति-अवक्षतव्य स्वयमेव पलित हो जाता है। इसी प्रकार जब पर-रूप की अपेक्षा भी कहा जाये तो स्याद्वाग्नि-अवक्षतव्य रूप छठवाँ भग निर्मित होता है तथा अवक्षत वस्तु स्व-पर चतुष्टय (द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव) की अपेक्षा अग्नि-नाग्नि होने के कारण सातवाँ भग स्यादस्तिनास्ति अवक्षतव्य कहा जाता है।

लोच-व्यवहार मुख्य गौण भाव पर आश्रित है। एक की मुख्यता और दूसरी की गौणता के आधार पर चलता है। इस स्थिति में प्रश्न होता है कि उक्त भग-भगों में से अस्ति, नास्ति इन दोनों भगों में से कोई एक भग स्वीकार कर लिया जाये और दूसरा न माना जाये। यदि इसमें काम चल सकता है तो अन्य भगों की संख्या भी नहीं बढ़ेगी।

उक्त प्रश्न निराधार है। उसका कारण यह है कि प्रथम अस्ति भग में अपने के अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव उसके अस्तित्व के नियामक हैं और नास्ति भग के पर-पदार्थों के द्रव्यादि चतुष्टय की अपेक्षा से है। क्योंकि स्व-रूप के ग्रहण की पर-रूप के त्याग द्वारा ही वस्तु का वस्तुत्व स्थिर होता है। यदि पर-रूप की व्याप्ति न हो तो वस्तु के सभी रूपों में एक ही प्रकार का व्यवहार होगा और स्व-रूप के ग्रहण न हो तो निःस्वरूपत्व का प्रमग होने से वस्तु आकाशतुमुमवत् बन जायेगी।<sup>१</sup> दूसरी बात यह है कि प्रत्येक वस्तु स्व-रूप से विद्यमान है, पर-रूप के उसका अस्तित्व नहीं है। इस स्थिति में यदि वस्तु को सर्वथा भाव रूप ही स्वीकार किया जाये तो एक वस्तु के सद्भाव से सम्पूर्ण वस्तुओं का भी सद्भाव मानना पड़ेगा और यदि वस्तु को सर्वथा अभाव रूप मान लिया जाये तो वस्तु सर्वथा स्वभाव रहित सिद्ध हो जायेगी।<sup>२</sup> अतएव अन्य का निषेध किये बिना विधिरूप (अस्तित्व) प्र

१ स्वपरात्मोपादानांगो ह्यव्यवस्थापाद्यं हि वस्तुनो वस्तुत्व । यदि स्वान्ति पराध्यात्मव्यावृत्ति विपरिणतिर्न स्यात् सर्वात्मना घट इति व्यपदिश्येत् । इव परात्मना व्यावृत्तावपि स्वात्मोपादानविपरिणतिर्न स्यात् सारविषाणवदवस्थेन स्यात् ।

—राजबार्तिक ११/११

२ सर्वमस्ति स्वरूपेण पररूपेण नास्ति च ।  
अन्यथा सर्वं सत्त्वं स्यात् स्वरूपस्याप्यसंभवः ॥

नहीं हो सकता है। वस्तु के स्वरूप का बोध करने के लिए उस स्वरूप से अतिरिक्त अन्य रूपों का निषेध करना आवश्यक है।

परन्तु इस सम्बन्ध में यह विचारणीय है कि अस्तित्व और नास्तित्व यह दोनों धर्म सापेक्ष हैं, क्योंकि यह दोनों एक-दूसरे के बिना नहीं रहते हैं। लेकिन जिस समय अस्तित्व धर्म को मुख्यता देते हैं, उस समय वस्तु को अस्ति और नास्ति धर्म की प्रधानता होने पर वस्तु को नास्ति कहते हैं। अस्तित्व यद्यपि वस्तु के शुद्ध सद्भाव का बोध कराता है किन्तु उस सद्भाव की सुरक्षा, शुद्धता एवं प्रामाणिकता विरोधी धर्म के अभाव पर आधारित है और विरोधी धर्म का निषेध नास्तित्व द्वारा किया जाता है। इस स्थिति में यदि एकमात्र 'अस्ति भग' माना जाये और 'नास्ति भग' न मानें तो जो वस्तु एक स्थान पर है, वह अन्य सब स्थानों पर भी रहेगी। इस तरह एक स्थान पर विद्यमान थड़ा भी व्यापक हो जायेगा।

इसी तरह केवल नास्ति भग ही माना जायेगा तो एक स्थान पर वस्तु का अभाव होने से सर्वत्र उसका अभाव मानना पड़ेगा।

एक वस्तु के सम्बन्ध में किया गया उक्त कथन सार्वत्रिक समझना चाहिए। इसीनिये अस्ति और नास्ति इन दोनों भगों को पृथक्-पृथक् मानने की आवश्यकता स्वयंसिद्ध है।

इसके सिवाय इन दोनों भगों का विषय अलग-अलग है। एक का कार्य दूसरे के द्वारा नहीं हो सकता है। जैसे 'घड़ा यहाँ नहीं है' इसका अर्थ यह नहीं हो सकता कि 'अमुक स्थान पर घड़ा है'। अतः 'वह कहीं पर है' इस जिज्ञासा का समाधान व उस स्थान का ज्ञान कराने के लिये अस्ति भग जरूरी है। इसी प्रकार अस्ति भग का प्रयोग होने पर भी नास्ति भग की आवश्यकता बनी रहती है। जैसे—'मेरी यानी में रोटी है' वह देने पर भी 'तुम्हारी यानी में रोटी नहीं है' कहने की आवश्यकता रहती है। क्योंकि ये दोनों चीजें भिन्न-भिन्न हैं। इस प्रकार अस्ति व नास्ति इन दोनों भगों को पृथक्-पृथक् मानना आवश्यक है।

'अस्ति-नास्ति' (उभय) नामक तृतीय भग उक्त दोनों भगों से अलग स्वीकार करना होगा। क्योंकि प्रत्येक वस्तु त्रय से विधि-निषेध दोनों धर्मों से कथंचित् अस्तित्व एवं नास्तित्व दोनों रूप ही है। अतएव केवल अस्ति अथवा केवल नास्ति द्वारा उसका ज्ञान नहीं हो सकता है। मिश्रित वस्तु के कथन हेतु मिश्र शब्द का ही प्रयोग किया जाता है और मिश्रित वस्तु को भिन्न मानना प्रत्यक्ष एवं प्रयोगसिद्ध है। इसके लिए 'सट्टादि' शब्द को ले लें। इसमें सट्टा और मीठा ये दो शब्द समुक्त हैं और उन दोनों की वाच्य वस्तु के गुण-धर्म भी पृथक्-पृथक् हैं। परन्तु उन दोनों के संयोग से एक तीसरे प्रकार की रस स्थिति व्यक्त होती है, जो न सट्टी है और न मीठी। अतः अस्ति-नास्ति रूप तीसरा भग पहले दो भगों से भिन्न है।

इसके अलावा दूसरी बात यह भी है कि प्रत्येक वस्तु स्व-सद्भाव और पर-



वस्तु की अवलम्ब्यता नय की अपेक्षा से मानी जाती है। क्योंकि नय एक साध दोनो धर्मों को बहने में असमर्थ है। नय द्वारा एक समय में एक ही धर्म को कहा जाता है, लेकिन प्रमाण द्वारा एक साध अनेक धर्मों का बचन हो सकने से वस्तु वस्तु भी है।<sup>१</sup>

यद्यपि कई अपेक्षाओं से पदार्थ अवलम्ब्य है, फिर भी किसी दृष्टि से वह वस्तु भी बन सकता है, उसकी विवेचना की जा सकती है। इसीलिए प्रथम क्षण में स्व-चतुष्टय से अस्तित्व तथा दूसरे क्षण में युगपत् स्व-पर चतुष्टय रूप अवलम्ब्य की त्रिमित विवक्षा और दोनो समयों में सामूहिक दृष्टि होने पर स्यादस्ति अवलम्ब्य नामक पंचिर्वा भग निष्पन्न होता है।<sup>२</sup>

स्यादास्ति-अवलम्ब्य नामक छट्वां भग प्रथम समय पर-चतुष्टय से नास्ति रूप, द्वितीय समय में अवलम्ब्य की त्रिमित विवक्षा तथा दोनो समयों में सामूहिक दृष्टि होने पर बनता है।<sup>३</sup>

प्रथम समय में स्व-चतुष्टय, द्वितीय समय में पर-चतुष्टय तथा तृतीय समय में युगपत् स्व-पर-चतुष्टय की त्रिमित विवक्षा और तीनों समयों में सामूहिक दृष्टि होने पर स्यादस्ति-नास्ति-अवलम्ब्य नामक सातवां भग बन जाता है।<sup>४</sup>

इन सात धर्मों में से अस्ति, नास्ति, अवलम्ब्य ये तीन मूल भग हैं और शेष चार—अस्ति-नास्ति, अस्ति-अवलम्ब्य, नास्ति-अवलम्ब्य और अस्ति-नास्ति-अवलम्ब्य संयोगत्रय भग हैं जो अस्ति आदि तीन मूल भगों की त्रिमित विवक्षा पर सामूहिक दृष्टि रहने पर बनते हैं और वे सम्भव धर्मों के अगुनरक्त अस्तित्व की स्वीकृति देते हैं।

सप्तभंगों का त्रय विधान : मतभिन्नता

अनन्य धर्मात्मक वस्तु स्वरूप का बचन करने वाले स्यादस्ति आदि उक्त

- १ न पुनर्वस्तुमशक्य युगपद् धर्मद्वय प्रमाणस्य त्रयवर्ती ।  
वेचनमिह नय प्रमाण न तद्वदिह यस्मान् ॥  
यस्मिन् पुन. प्रमाण वस्तुमल वस्तुज्ञानमिह यावत् ।  
मदगदनेर्देहमियो नित्यानित्यादिक च युगपदिति ॥

—पंचाध्यायी उत्तरार्द्ध ६६३-६४

- २ स्यादस्त्येव स्यादवलम्ब्यमेवेति विधि कल्पनया युगपद् विधिनियेध कल्पनया च पंचमः ।

—रत्नाकरावतारिका, अ० ४

- ३ स्यादास्त्येव स्यादवलम्ब्यमेवेति नियेधकल्पनया युगपद् विधिनियेध कल्पनया च षष्ठः ।

—वही, अ० ४

- ४ स्यादस्त्येव स्यादास्त्येव स्यादवलम्ब्यमेवेति त्रयतो विधिनियेध कल्पनया युगपद् विधिनियेध कल्पनया च सप्तम इति ।

—वही, अ० ४

सात भग हैं, जिनके बारे में पहले यह सकेत किया जा चुका है कि अग्नि, नास्ति और अवस्तव्य ये तीन मूल भग हैं। शेष चार संयोगज हैं। उनमें अस्ति-नास्ति, अस्ति-अवस्तव्य, नास्ति-अवस्तव्य द्विसंयोगी और अस्ति-नास्ति-अवस्तव्य त्रिसंयोगी हैं। मूल तीन भग होने पर भी फलितायं रूप से सात भगों का उल्लेख आगम साहित्य में भी प्राप्त होता है।<sup>१</sup> उसमें अस्ति, नास्ति, अवस्तव्य, अस्ति-नास्ति, अग्नि-अवस्तव्य, नास्ति-अवस्तव्य, अस्ति-नास्ति-अवस्तव्य—इस प्रकार का ऋम विधान है। लेकिन उत्तरवर्ती आचार्यों के बीच अवस्तव्य और अस्ति-नास्ति इन दोनों के ऋम विधान में मतभिन्नता दिसलाई देनी है। किन्हीं-किन्हीं ने स्यादस्ति-नास्ति भग को तीसरा और स्यादवस्तव्य को चौथा भग माना है तो किन्हीं ने आगमों का अनुसरण करने हुए स्यादवस्तव्य को तीसरा और स्यादस्ति-नास्ति को चौथा भग मानकर सप्त भगों का वर्णन किया है, जिसका विवरण निम्न प्रकार है—

आचार्य कुन्दकुन्द ने स्यादस्ति आदि सप्तभगों का नामोल्लेख किया है। उन्होंने प्रवचनम्भार<sup>२</sup> में तो स्याद्-अवस्तव्य को तीसरा भग और स्यादस्ति-नास्ति को चौथा भग माना है, जो आगमों के अनुसार है, लेकिन पञ्चास्तिकाय<sup>३</sup> में स्यादस्ति-नास्ति को तृतीय और स्यादवस्तव्य को चतुर्थ भग कहा है। इसी तरह अकलक भट्ट ने तत्त्वाधाराज्ञानिक में दो स्थानों पर सप्तभगों का कथन किया है। उनमें से एक स्थान पर प्रवचनम्भार के ऋम का और दूसरे स्थान पर पञ्चास्तिकाय के ऋम का अनुसरण किया है। सभाष्य तत्त्वाधाराधिमम और विशेषावश्यकभाष्य<sup>४</sup> में प्रथम ऋम को अपनाया है अर्थात् स्यादवस्तव्य को तीसरा और स्यादस्ति-नास्ति को चौथा भग माना है। किन्तु आप्तमीमांसा, तत्त्वाधाराज्ञानिक, प्रमेयकमल मार्तण्ड, प्रमाणपर तत्त्वाधाराज्ञानिक, स्याद्वादमञ्जरी, सप्तभगोत्तरगिणी में द्वितीय ऋम का अनुसरण करके स्यादस्ति-नास्ति को तृतीय भग और स्याद्-अवस्तव्य को चौथा भग माना है। शीलाकाचार्य ने स्यादवस्तव्य को तीसरे और स्यादस्ति-नास्ति को चतुर्थ भग के स्थान पर रखा है।

उक्त मतध्यों में अधिकांश आचार्यों ने स्यादस्ति-नास्ति को तृतीय और स्याद्-

१ भगवती १२।१०

२ अस्ति नि य ज्ञस्ति नि य हृदि अवस्तव्यमिदि पुणोदय ।  
पञ्चावेण दू केण वि लुभयमादिनुमण्य वा ॥

—प्रवचनम्भार, जेयाधिकार, भा० १११

३ नि य अस्ति ज्ञस्ति उरय अवस्तव्य पुणोत्तिदय ।  
दय म मन्त्रम अदेवमेण ममदि ॥

४ विशेषावश्यकभाष्य भा० २-१०

—पञ्चास्तिकाय भा० ११

अवतल्य को धनुषं भंग मानकर सप्तभंगी का बचन किया है। सम्भवतः इन आचार्यों की दृष्टि यह रही है कि पर्याप्त दृष्टि से बचन हो जाने के बाद द्रव्यदृष्टि को अपनाते से साधारणतया समझने से सुविधा होगी और यह भी समझ में आ जायेगा कि अस्मिन्, नास्मिन् की दृष्टि से त्रिन अंगों का यह बचन किया जा रहा है, उन परस्पर विरोधी धर्मों की गणा द्रव्य में है।

परमतापेक्षा स्यादस्ति अवतल्य आदि भंगप्रथ योजना

सप्तभंगी के पूर्वोक्त सात भगों में से आदि के चार भग तो दर्शनान्तरो में भी समान रूप से माने गये हैं और स्यादवतल्य आदि शेष अस्मिन् तीन भग उनमें द्रव्य तत्त्व प्रयोग में लाये जायेंगे। अद्वैतवादियों का सम्मान तत्त्व अस्ति होकर भी अवतल्य है। क्योंकि वेबल सामान्य में वाचनिक प्रवृत्ति नहीं होती है। बौद्धों का अन्यासोह नास्तिक्य होकर भी अवतल्य है, क्योंकि शब्द के द्वारा मान अन्य का अपोह करने से किसी विधि रूप वस्तु का वाद्य नहीं हो सकेगा। इस प्रकार स्याद्-अस्ति-अवतल्य और स्यान्नास्ति-अवतल्य भग की योजना होगी और वैज्ञानिक के स्वतन्त्र सामान्य और विशेष अस्ति-नास्ति सामान्य विशेष रूप होकर भी अवतल्य है—शब्द के द्वारा वाच्य नहीं है। क्योंकि दोनों को स्वतन्त्र मानने पर उनमें सामान्य-विशेष भाव नहीं हो सकता है। सर्वथा भिन्न सामान्य और विशेष से शब्द की प्रवृत्ति नहीं होगी और न उनमें कोई व्यर्थकिया हो सकती है। अतः स्यादस्ति-नास्ति-अवतल्य द्रव्य सातवें भग की वैज्ञानिक दर्शन की अपेक्षा योजना हो जायेगी।

सप्तभंगी और स्याद्ववाद का सम्बन्ध

स्याद्ववाद और सप्तभंगी को सामान्यतया एक ही समझा जाता है। यह समझना उचित भी है क्योंकि स्याद्ववाद एवं सप्तभंगी में व्याप्य-व्यापक भाव सम्बन्ध है। स्याद्ववाद व्याप्य है और सप्तभंगी व्यापक। अतः इनका सम्बन्ध घनिष्ठ है। स्याद्ववाद तो निश्चित रूप से सप्तभंगी होता ही है किन्तु जो सप्तभंगी है वह स्याद्ववाद है भी और नहीं भी है। क्योंकि नय स्याद्ववाद नहीं है तथापि उसमें सप्तभंगीत्व व्याप्त होने से व्यापक धर्म है जो नय और स्याद्ववाद दोनों में रहता है।

प्रमाण एवं नय सप्तभंगी

प्रत्येक वस्तु में अनेक धर्म विद्यमान हैं और शब्दों द्वारा इन धर्मों का एक साथ या प्रमशः प्रतिपादन किया जाता है मानी एक शब्द से वस्तुगत एक धर्म का भी बचन किया जा सकता है और अनेक धर्मों से समन्वित वस्तु का भी। जिस समय उन अनेक धर्मों और धर्मों में अभेदोपचार की प्रधानता और भेदोपचार की गौणता होती है तब अनेक धर्मात्मक वस्तु का बचन होना है और भेदोपचार की प्रधानता एवं अभेदोपचार की गौणता की स्थिति में वस्तुगत धर्मों में से किसी एक धर्म का भी बचन होना है। अभेदोपचार की प्रधानता से सम्पूर्ण धर्मों का एक साथ प्रतिपादन



असत् उभय की विवक्षा हो नहीं सकती है, जिसमें निरवयव द्रव्य को विषय करना सम्भव नहीं है। अतएव सत्-असत्, सत्-अव्यक्तव्य, असत्-अव्यक्तव्य और सदमत्-अव्यक्त इन चारों भवों को विकलादेशी मानना चाहिए।

उक्त मतभिन्नताओं का कोई विशेष महत्त्व नहीं है। क्योंकि जिस प्रकार हम सत्त्वमुखेन समस्त वस्तु का सग्रह कर सकते हैं, उसी तरह सत्त्व और असत्त्व दो धर्मों के द्वारा भी अग्रण्ड वस्तु का ग्रहण करेंगे, इसमें कोई बाधा प्रतीत नहीं होती है। यह तो विवक्षाभेद और दृष्टिभेद की बात है अर्थात् विवक्षाभेद ही इसका कारण है।

आचार्य मलयगिरि<sup>१</sup> प्रमाणवाक्य में ही 'स्यात्' शब्द का प्रयोग मानते हैं। इस सम्बन्ध में उनका दृष्टिकोण यह है कि नयवाक्य में जब 'स्यात्' पद के द्वारा शेष धर्मों का सग्रह हो जाता है तब वह समस्त वस्तु का ग्राहक होने से प्रमाण ही हो जायेगा, नय नहीं रह सकता है, क्योंकि नय एक धर्म का ग्राहक होता है। इस मत की भीमासा करते हुए उपाध्याय यशोविजयजी ने गुणत्वविनिश्चय में लिखा है कि नयान्तर सापेक्ष नय का प्रमाण में अन्तर्भाव करने पर व्यवहारनय को प्रमाण मानना पड़ेगा, नय नहीं रहेगा क्योंकि वह निश्चय की अपेक्षा रखता है। इसी प्रकार चारों निक्षेपों को विषय करने वाले शब्दनय भी भाव-विषयक शब्दनय सापेक्ष होने से प्रमाण हो जायेंगे। अतः वास्तविक बात तो यह है कि नयवाक्य में 'स्यात्' पद प्रतिपक्षी नय के विषय की सापेक्षता ही उपस्थित करता है, न कि अन्य अनन्त धर्मों का परामर्श करता है। यदि ऐसा न हो तो अनेकान्त में सम्मग्न-एकान्त का अन्तर्भाव ही नहीं हो सकेगा। सम्मग्न-एकान्त का अर्थ है अपने प्रतिपक्षी धर्म की अपेक्षा रखने वाला एकान्त। इसलिये 'स्यात्' यह अव्यय अनेकान्त का द्योतक है न कि अनन्त धर्मों का परामर्श करने वाला। अतः प्रमाण वाक्य में 'स्यात्' पद अनन्त धर्मों का परामर्श करता है और नयवाक्य में प्रतिपक्षी धर्म की अपेक्षा का द्योतन। प्रमाण में सत् और असत् दोनों का ग्रहण होता है और स्यात् पद से अनेकात अर्थ का द्योतन होता है जबकि नय में एक धर्म का मुख्य भाव से ग्रहण होकर भी शेष धर्मों का निराकरण नहीं किया जाता, उनका सद्भाव गौण रूप से स्वीकृत रहता है। नयवाक्य में स्यात् पद प्रतिपक्षी शेष धर्मों के अस्तित्व की रक्षा करता है। अनेकात में जो सम्मग्न एकान्त समाता है, वह धर्मान्तर सापेक्ष धर्म का ग्राहक ही तो होता है।

'एव' पद की सार्थकता

ऊपर बताया गया है कि प्रमाणवाक्य में (सकलादेश में) धर्मोवाचक शब्द के साथ 'एव' शब्द सगता है जो धर्मों का अग्रण्ड भाव से बोध कराता है और नयवाक्य (विकलादेश) में धर्मोवाचक शब्द के साथ, जो धर्म का मुख्य रूप से ज्ञान कराता है।

१. आवश्यकनिर्णुक्ति टीका, पृष्ठ ३७१ ए

लेकिन बौद्धदर्शन का कथन है कि सभी शब्दों में अन्य से व्यावृत्ति कराने की शक्ति होने से घट पद आदि शब्दों द्वारा घट से भिन्न अथवा घट से भिन्न पदार्थों की व्यावृत्ति स्वतः हो जाना करती है। इन अवधारणवाचक 'एव' शब्द का प्रयोग व्यर्थ है।

बौद्धदर्शन का उक्त दृष्टिकोण एक सीमा तक ही ठीक है कि सामान्यतः शब्द विपरिक्लृप्त हो अर्थ का बोध कराने हैं। लेकिन इसके साथ ही गंगध, अनिश्चय, अभ्याप्ति, अतिव्याप्ति आदि दोषों की निवृत्ति एवं अन्य की व्यावृत्ति के लिए 'एव' शब्द का प्रयोग अनिवार्य है। अवधारणवाचक 'एव' तीन प्रकार का होता है— (१) अयोगव्यवच्छेदबोधक, (२) अन्ययोगव्यवच्छेदबोधक, (३) अत्यन्तायोगव्यवच्छेद-बोधक।

अयोगव्यवच्छेदबोधक—धर्म-धर्मों के सम्बन्ध को समान अधिकरण रूप से बनाने वाला, एव धर्म-धर्मों एकाकारता, एकत्र स्थितिधर्मता अथवा एकरूपता बनाने वाला 'एव' अयोगव्यवच्छेदबोधक कहलाता है। जैसे—'संज्ञः पांडु एव—संज्ञः सफेद ही है।' यहाँ 'एव' शब्द विरोध के साथ सगा हुआ है—पांडु एव। जो शब्द में सफेद धर्म का ही विधान करके अन्य से उसके असम्बन्ध की व्यावृत्ति के लिये है। यानी सफेद के विवाय अन्य धर्मों की व्यावृत्ति कराना यहाँ 'एव' पद का मक़द है।

अन्ययोगव्यवच्छेदबोधक—अद्विष्ट पदार्थ में दृष्ट धर्मों के अनिश्चित अन्य पदार्थों का अथवा अन्य पदार्थों के धर्मों का अस्तित्व नहीं है, इस प्रकार दूसरे के सम्बन्ध की निवृत्ति का बोधक 'एव' शब्द अन्ययोगव्यवच्छेदबोधक कहलाता है। जैसे 'पायं एव धनुर्धर—धनुर्धारी पायं ही है।' इस उदाहरण में पायं के विवाय अन्य व्यक्तियों में धनुर्धरत्व का व्यवच्छेद किया गया है। जब 'एव' शब्द विरोध के साथ सगता है तब वह अन्ययोगव्यवच्छेद रूप अर्थ का बोध कराता है।

अत्यन्तायोगव्यवच्छेदबोधक—अत्यन्त असम्बन्ध की व्यावृत्ति का ज्ञान कराने वाला 'एव' शब्द अत्यन्तायोगव्यवच्छेदबोधक है। यह दोषपूर्ण सम्बन्धों की भी सर्वथा व्यावृत्ति कराना है। जैसे—'नीलं सरोजं भवत्येव—कमल नीला भी होगा है।' यहाँ कमल में इनर वगैरों का निषेध न करते हुए नीलत्व धर्म का विधान भी है। जब क्रियापद के साथ 'एव' सगा हुआ हो तो वह अत्यन्तायोगव्यवच्छेदबोधक कहलाता है।

पूर्वोक्त प्रमाण और नय वाक्य के उदाहरणों में जो 'एव' शब्द का प्रयोग हुआ है वह विवक्षा के मक़द के लिए हुआ है। अर्थात् प्रमाण और नय मत्तभंगी के उदाहरणों में जो एव शब्द का प्रयोग किया जाता है, उन वाचक शब्दों में कोई शब्द तो प्रत्यक्षानु विधान करने में प्रवृत्त होता है और इसी प्रकार कोई शब्द निषेध करने में। इसलिये 'स्यात् जीव एव' इस प्रमाण मत्तभंगी के प्रथम भग के उदाहरण में अन्य धर्मों का निषेध न करके अपने धर्मों जीव का बोध कराया है तथा 'स्यादस्त्येव जीवः' इस नय मत्तभंगी के प्रथम भग में अन्य धर्मों का निषेध नहीं किया गया है। मत्तभंग कथन प्रक्रिया में अन्य धर्मों और धर्म का न तो निषेध हो और न अत्यन्त

अगम्बद्ध एवं दोषपूर्ण सम्बन्धों का समावेश हो जाय यही एक शब्द की सार्यकता है।

वस्तु के अनन्त धर्मात्मक होने में भले ही अनन्त भंग हो जायें लेकिन वे भंग भी विधि और निषेध की अपेक्षा मात ही होंगे। अनन्त धर्मात्मक वस्तु होने में अस्ति-नास्ति की तरह एकात-अनेकात, स्व-पर-वस्तुष्टय, सामान्य-सद्भाव, सामान्य-विशेष, विशिष्टसामान्य विशिष्टविशेष, गुण-गुणी, धर्म-धर्मी आदि अनेक प्रकार के सप्तभंगी प्रयोग हो सकते हैं। इसका कारण है उन-उन धर्मों की वस्तु में गापेक्ष सत्ता का सद्भाव।

अभेद-भेद-उपचार के आठ द्वार

पूर्व में प्रमाण सप्तभंगी और नय सप्तभंगी के नामों का संकेत किया जा चुका है। उनमें से प्रमाण सप्तभंगी में तो वस्तु में अभिन्न रूप से रहने वाले सम्पूर्ण धर्म और धर्मियों में अभेद भाव की प्रधानता रखकर अथवा काल आदि से भिन्न धर्म और धर्मों में अभेद का उपचार मानकर सम्पूर्ण धर्म और धर्मियों का एक साथ कथन किया जाता है और नय सप्तभंगी में वस्तुगत धर्मों का भेद प्राधान्य अथवा भेदोपचार से एक-एक धर्म का क्रम से निरूपण होता है अर्थात् प्रमाण सप्तभंगी में अभेदोपचार, अभेद वृत्ति की और नय सप्तभंगी में भेदोपचार, भेदवृत्ति की प्रधानता होती है। भेद और अभेद के दूसरे नाम क्रम और युगपत् है।

क्रम—जिस समय अस्तित्व आदि धर्मों का काल आदि से भेद सिद्ध करता होता है, उस समय एक शब्द से अनेक धर्मों का ज्ञान नहीं हो सकता है। अतएव सम्पूर्ण धर्मों का एक-एक करके जो कथन किया जाता है, उसे क्रम कहते हैं। क्रम-क्रम से कथन नय सप्तभंगी है।

युगपत्—जिस समय वस्तु के अनेक धर्मों का काल आदि से अभेद सिद्ध करना होता है, उस समय एक शब्द से यद्यपि वस्तु के एक धर्म का ज्ञान होता है परन्तु उस एक शब्द से ज्ञात इस एक धर्म के द्वारा ही पदार्थों के अनेक धर्मों का ज्ञान हो जाता है। इसे वस्तुओं का युगपत् (एक साथ) ज्ञान होना कहते हैं। यह ज्ञान प्रमाण सप्तभंगी द्वारा होता है।

इन भेदाभेदवृत्ति, भेदाभेदोपचार अथवा क्रम-युगपत् को मानने के निम्न-लिखित आठ द्वार हैं—

(१) काल, (२) आत्मरूप, (३) अर्थ, (४) सम्बन्ध, (५) उपकार, (६) गुणिदेश, (७) संसर्ग और (८) शब्द।<sup>१</sup>

इन आठ द्वारों से वस्तु के किसी एक धर्म से शेष धर्मों का अभेद इस प्रकार माना जाता है—

१ के पुनः कालादयः ? इति चेदुच्यते । कालः आत्मरूपम् अर्थः सम्बन्धः उपकारः गुणिदेशः संसर्गः शब्दः इति ।

—सप्तभंगी तरंगिणी, पृष्ठ ३३

काल—‘अस्ति एव घटः’—यही पर जिस काल में घट द्रव्य में अस्तित्व धर्म ज्ञात है, उसी काल में शेष अनन्त धर्म भी घट में विद्यमान होते हैं। इस प्रकार एक काल-अवस्थिति की दृष्टि से शेष अनन्त धर्मों को अस्तित्व धर्म से अभिन्न जानना काल से अभेद वृत्ति है।

आत्मरूप (स्वभाव)—जैसे घट में अस्तित्व नामक गुण उसका स्वरूप बनकर ज्ञात है, वैसे ही अन्य अनेक गुण—कृष्णत्व आदि भी घट के स्वरूप बनकर रहते हैं। इसी एक स्वरूपत्व होना आत्मरूप है जिसके द्वारा अभेदवृत्ति ज्ञात होती है।

अर्थ<sup>१</sup>—जैसे ‘अस्तित्व’ गुण का घट द्रव्य आधार है, वैसे ही अन्य अनन्त धर्मों का आधार भी वही घट द्रव्य है। अतः अर्थ की दृष्टि से अस्तित्व तथा अन्य गुणों में अभेदवृत्ति है।

सम्बन्ध—जैसे अस्तित्व गुण का घट द्रव्य के साथ सम्बन्ध है वैसे ही अन्य गुणों का भी उसके साथ सम्बन्ध है। अतः सम्बन्ध की दृष्टि से भी अस्तित्व और अन्य गुणों में अभेदवृत्ति है।

उपकार—जैसे अस्तित्व गुण वस्तु की सजा के प्रदर्शन में और अपनी विशिष्टता के सम्पादन में सहायता करता है, वैसे ही अन्य गुण भी अस्तित्व की तरह अपनी-अपनी प्रिया रूप में सहायता और वस्तु की विशिष्टता को व्यक्त करने में सहयोग प्रदान करते हैं। अतः गुणों की उपकारवृत्ति समान होने से उपकार दृष्टि से भी अभेदवृत्ति पाई जाती है।

गुणिदेश<sup>२</sup>—जैसे अस्तित्व नामक गुण घट द्रव्य के जिस क्षेत्र में रहता है, उसी क्षेत्र में अन्य शेष धर्म भी रहते हैं। अस्तित्व की तरह अन्य धर्म भी एक क्षेत्र—देश में रहने वाले होने से गुणिदेश की अपेक्षा भी अभेदवृत्ति है।

संसर्ग—जैसे अस्तित्व गुण का घट द्रव्य के साथ संसर्ग है, वैसे ही शेष अनन्त धर्मों का भी एक ही वस्तुत्व स्वरूप से उसी घट के साथ संसर्ग है। इसे संसर्ग दृष्टि से अभेदवृत्ति कहते हैं।

शब्द—जैसे ‘है’ यह शब्द अस्तित्व गुण वाले घट पदार्थ का वाचक है, वैसे ही शेष अनन्त धर्मों वाले घट पदार्थ का भी वाचक है। इस प्रकार सभी गुणों की एक शब्द द्वारा वाचकता सिद्ध करने वाली यह शब्द नामक अभेदवृत्ति है।

प्रमाण सप्तभंगी में उक्त काल आदि के द्वारा यह अभेदवृत्ति, अभेद व्यवस्था, अभेदोपचार पर्याय रूप अर्थ को गौण और पिङ्ग रूप द्रव्य को प्रधान करने पर सिद्ध हो जाती है। अभेदवृत्ति प्रमाण का मूल प्राण है, अतः बिना अभेद के प्रमाण का स्वरूप सिद्ध नहीं हो सकता है। जबकि नव सप्तभंगी भेद प्रधान है। उसमें गुण पिङ्ग

१ अखण्ड पूर्ण द्रव्य को अर्थ कहा जाता है।

२ गुणि देश—अखंड द्रव्य के बुद्धि कल्पित देश—अंश।

रूप द्रव्य गौण और पर्यायस्वरूप के अर्थ को प्रधान माना जाता है। इसलिए वे प्रमाण सप्तमगी में काल आदि के आधार पर एक गुण को अन्य गुणों से अभेद, अर्थात् विवक्षित किया जाता है वैसे ही नव गणमगी में उन्ही काल आदि के आधारों से एक गुण का दूसरे गुण से भेद भी विवक्षित किया जाता है। वह इस प्रकार है—

**काल**—एक ही वस्तु में परस्पर विरोधी अनेक गुणों की स्थिति एक ही होना असम्भव है। क्योंकि वस्तुगत गुण प्रतिक्षण विभिन्न रूपों में परिणत होते रहते हैं। अतः जो अस्तित्व का काल है, वह नामितत्त्व आदि का काल नहीं हो सकता है। विभिन्न घर्मों का विभिन्न काल होगा, एक नहीं हो सकता। यदि सभी गुणों का एक ही काल माना जाये तो सभी वस्तुओं का भी एक ही काल कहा जा सकेगा। क्योंकि गुणों का वस्तु से पृथक् अस्तित्व नहीं है। इसलिए काल की अपेक्षा वस्तुगत घर्मों में अभेद नहीं है, भेद है।

**आत्मरूप**—वस्तुगत गुणों का आत्मरूप (स्वरूप) भी पृथक्-पृथक् है। उनके लक्षण, सत्ता आदि अलग-अलग हैं। अतः उन अनेक गुणों का आत्मरूप अलग-अलग न माना जाये तो गुणों में भेद की बुद्धि नहीं हो सकेगी। जब गुण अनेक हैं तो उनका आत्मरूप भी भिन्न-भिन्न होना चाहिए। क्योंकि एक आत्मरूप वाले अनेक नहीं, एक ही होंगे। अतः आत्मरूप से भी गुणों में भेद सिद्ध होता है।

**अर्थ**—विभिन्न घर्मों का आश्रयभूत अर्थ अनेक रूप होता है। यदि गुणों के आश्रयभूत पदार्थ अनेक न हों तो एक को ही अनेक गुणों का आश्रय होगा। क्योंकि अपने आश्रय रूप अर्थ अनेक रूप होता हुआ वह सभी गुणों में भिन्न-भिन्न रूप वाला ही है और परस्पर में विरोधी गुणों का एकत्र होना नहीं है। एक का आधार एक ही होता है जिससे अर्थभेद से भी सभी घर्मों में भेद है।

**सम्बन्ध**<sup>१</sup>—सम्बन्धी के भेद से सम्बन्ध का भी भेद देखा जाता है। यह सम्भव नहीं है कि सम्बन्धी तो अनेक हों और उन सबका सम्बन्ध एक हो कि पिना के साथ पुत्र का जो सम्बन्ध है, वही भाई आदि के साथ नहीं है। सम्बन्ध से भी विभिन्न घर्मों में अभेद नहीं, भेद वृत्ति दिखती है।

**उपकार**—अनेक गुणों द्वारा किए हुए या किए जा रहे उपकार भी हैं। अतः अनेक घर्मों के द्वारा होने वाला वस्तु का उपकार भी वस्तु में पृथक् होने से अनेक रूप हैं, एक रूप नहीं है। अतः उपकार से भी अभेदवृत्ति दिखाई देती है, किन्तु भेद घटित होता है।

**गुणिदेश**—प्रत्येक गुण की अपेक्षा से गुणी के देश का भेद होता है, प्रत्येक गुण के लिए गुणी का देश (क्षेत्र) भिन्न होना चाहिए, अन्यथा दूसरे गुण

१ सम्बन्ध—भेद की गौणता और अभेद की प्रधानता अथवा तादात्म्य सम्बन्धों की परस्पर योजना करने वाला।

दुषो का इन दुषो के शेष से भेद नहीं हो सकेगा । जैसे भिन्न मानने से ही एक व्यक्ति के हृन्-पुन, ज्ञान आदि दूसरे व्यक्ति के नहीं माने जाते हैं, अभेद मानने पर तो एक वस्तु के पुन भी दूसरी वस्तु के मानने पड़ेंगे । इसलिये गुणिदेव से भी धर्मों का अभेद नहीं किन्तु भेद सिद्ध होता है ।

संसर्ग<sup>१</sup>—संसर्ग की भिन्नता से सप्तमी में भी भिन्नता आ जाती है । यदि संसर्गियों के भेद के होने हुए भी उनके संसर्ग में अभेद माना जाये तो संसर्गियों का भेद घटित नहीं हो सकेगा । अब संसर्ग भी प्रत्येक संसर्ग वाले के भेद से भिन्न ही मानना चाहिये । जिससे सामागिक अभेद नहीं अस्तित्व भेद सिद्ध होता है ।

शब्द—अर्थ का भेद होने से शब्द का भेद अनुभव सिद्ध है । यदि शब्दभेद नहीं माना जायेगा तो वाच्य का अर्थभेद कैसे सिद्ध होगा ? यदि एक ही शब्द समस्त धर्मों का वाचक हो तो वे सब एक ही शब्द के वाच्य बन जायेंगे तब दूसरे भिन्न-भिन्न वाचक शब्दों की आवश्यकता ही नहीं रहेगी । इसलिए जब प्रत्येक धर्म का वाचक शब्द पृथक्-पृथक् है तो उन वाचक शब्दों की अपेक्षा वस्तुगत अनेक धर्मों में शब्द से भी अभेदवृत्ति नहीं किन्तु भेदवृत्ति ही सिद्ध होती है ।

उक्त काल आदि आठ द्वारों के द्वारा बनाये गये भेदाभेदोपचार संबंधी कथन का माराज यह है कि प्रत्येक द्रव्य गुणपर्यायात्मक है और गुण-पर्याय दोनों में परस्पर भेदाभेद संबंध है । जिस समय प्रमाण सप्तमगी के द्वारा वस्तु बोध किया जाता है, उस समय गुण-पर्यायों में काल आदि में अभेदवृत्ति या अभेदोपचार और अस्ति या नास्ति आदि किसी एक शब्द में ही अवन्न गुण-पर्यायों के सिद्ध रूप अमण्ड वस्तु का गुणवत् बोध होता है और जिस समय नव गणमगी द्वारा पदार्थ का परिज्ञान किया जाता है, उस समय गुण और पर्यायों में काल आदि के द्वारा भेदवृत्ति या भेदोपचार होता है । उस स्थिति में अस्ति, नास्ति आदि किसी शब्द के द्वारा द्रव्यगत अस्तित्व, नास्तित्व आदि किसी एक विषयगत गुण या पर्याय का मुख्यतया निरूपण होता है । नास्त्यं यह है कि प्रमाण गणमगी में द्रव्याधिक भाव है अतः अनेक धर्मों में अभेदवृत्ति स्वयं है और जहाँ पर्यायाधिक भाव का आरोप किया जाता है वहाँ अनेक धर्मों में एक अमण्ड अभेद आरोपित किया जाता है तथा नव गणमगी में जहाँ पर द्रव्याधिकता है वहाँ पर अभेद में भेद का उपचार करके एक धर्म का मुख्य रूप से निरूपण किया जाता है । किन्तु जहाँ पर्यायाधिकता है वहाँ उपचार की आवश्यकता नहीं होती क्योंकि नव वस्तु में विद्यमान धर्मों में से एक धर्म का मुख्यतया वर्णन करता है । अस्ति उस स्थिति में भी वह अर्थ विद्यमान धर्मों के अस्तित्व का अन्वय नहीं करता है ।

१ संसर्ग—अभेद की गौणता और भेद की प्रधानता अथवा एक वस्तु में अनेक धर्मों की बताने वाला ।

सह-सह मनुष्य

मानसमी कथन प्रविष्टा का आधार है प्रत्येक द्रव्य और उनमें विद्यमान गुण धर्म । अब अब हम किसी भी द्रव्य या उसके गुण-धर्मों का कथन करना चाहते हैं तो वह स्पष्ट होना है और उसके स्पष्टता के कारण हैं—द्रव्य, रस, रस, काल और मात्रा । ये चार द्रव्यका यह अर्थ नहीं कि अन्य द्रव्य नहीं है, उनके गुण-धर्म नहीं हैं । अतः इन प्रविष्टेय द्रव्य या गुण-धर्म के अभाव में अन्य गुण, धर्म नहीं है । वे हैं और मात्रा भी उस द्रव्य रस, रस, मात्रा से अभिन्न है । इसीलिए इन प्रविष्टेय द्रव्य के द्रव्य आदि इन लक्षणों और प्रविष्टेय वस्तु के द्रव्य आदि लक्षण-वस्तु कहते हैं कि वह वस्तु स्पष्ट होना चाहिए ।

[illegible]

इस प्रकार का पत्र भेजने पर कुछ दिनों बाद कागु के पद पत्र भेज कर  
अपनी भाव व्यक्त करने का प्रयत्न किया। इससे वह प्रभावित होकर अपने भाव व्यक्त करने  
का प्रयत्न करने लगा। इससे वह प्रभावित होकर अपने भाव व्यक्त करने का प्रयत्न  
करने लगा। इससे वह प्रभावित होकर अपने भाव व्यक्त करने का प्रयत्न करने  
लगा। इससे वह प्रभावित होकर अपने भाव व्यक्त करने का प्रयत्न करने लगा।

1. 1945년 10월 1일 12시 00분 현재  
 2. 1945년 10월 1일 12시 00분 현재  
 3. 1945년 10월 1일 12시 00분 현재  
 4. 1945년 10월 1일 12시 00분 현재  
 5. 1945년 10월 1일 12시 00분 현재  
 6. 1945년 10월 1일 12시 00분 현재  
 7. 1945년 10월 1일 12시 00분 현재  
 8. 1945년 10월 1일 12시 00분 현재  
 9. 1945년 10월 1일 12시 00분 현재  
 10. 1945년 10월 1일 12시 00분 현재





(२) नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव निशेषों का जो आधार होता है वह स्व-आत्मा तथा अन्य पर-आत्मा । यदि अन्य रूप से भी वह अग्नि कहा जाने से प्रतिनियत नाम आदि का व्यवहार नहीं बन सकेगा ।

(३) घट शब्द के वाच्य अनेक घड़ों में से विविधित अमुक घट का जो अर्थ आदि है वह स्व-आत्मा तथा अन्य पर-आत्मा । यदि दूसरे घट के आकार से भी वह घट 'अस्ति' हो जाये तो सभी घड़े एक घट रूप हो जायेंगे ।

(४) अमुक घट भी द्रव्यदृष्टि से अनेक क्षण स्थायी होता है । क्योंकि अतः भिन्नी द्रव्य की अपेक्षा स्थान, कोण, कुशूल आदि पूर्वोत्तर अवस्थाओं में भी घट व्यवहार सम्भव है । इसलिये मध्यक्षणवर्ती घट पर्याय स्व-आत्मा है तथा अन्य को पूर्वोत्तर पर्याय पर-आत्मा । उसी अवस्था में वह घट है । क्योंकि घट का जल प्रभृति आदि गुण, त्रियाएँ उसी अवस्था में पाई जाती हैं ।

(५) उस मध्यकालवर्ती घट पर्याय में भी प्रतिक्षण उपचय-अपचय होता रहता है । अतः ऋजुसूत्रनय की दृष्टि में एकक्षणवर्ती घट ही स्व-आत्मा है और अतीत, अनागत क्षणों की उस घट की पर्यायें—अवस्थाएँ पर-आत्मा हैं । यदि वर्तमान क्षण की तरह अतीत और अनागत क्षणों से भी घट का अस्तित्व माना जाये तो वह घट वर्तमान क्षणमात्र ही माने जायें । अतीत और अनागत की तरह वर्तमान से भी असत्त्व माना जाये तो घट व्यवहार का लोप ही हो जायेगा ।

(६) उस वर्तमान घट क्षण में रूप, रस, गंध, स्पर्श, आकार आदि अनेक गुण-पर्यायें हैं, अतः घड़े के आकार से गुण-पर्यायें हैं । उसी आकार में घट व्यवहार होता है, अन्य प्रकार से नहीं ।

(७) आकार में रूप रस आदि सभी हैं । घड़े के रूप को आँख से देखकर । घड़े के अस्तित्व का व्यवहार होता है अतः रूप स्व-आत्मा है और रस आदि पर-आत्मा । 'आँख से घड़े को देखना है' यही रूप की तरह रस आदि भी चक्षु द्वारा ही से रूपात्मक हो जायेंगे । जिससे उस स्थिति में अग्य इन्द्रियों की कल्पना निरर्थक हो जायेगी ।

(८) शब्दभेद से अर्थभेद होता है । अतः घट शब्द का अर्थ अलग है जो कुट आदि शब्दों का अर्थ भिन्न है । घटन क्रिया के कारण घट है तथा कुटिल होने से कुट । अतः घट जिस समय घटन क्रिया में कर्ता रूप से उपभुक्त होने वाला रस स्व-आत्मा है और अन्य पर-आत्मा । यदि दूसरे रूप से भी घट कहा जाये तो घट आदि में भी घट व्यवहार होना चाहिए । इस तरह सभी पदार्थ एक शब्द के वाच्य हो जायेंगे ।

(९) घट शब्द के प्रयोग के बाद उत्पन्न घट ज्ञानाकार स्व-आत्मा है । क्योंकि वही अन्तरंग है और अरेय है, बाह्य घटाकार पर-आत्मा है । अतः घट ज्ञान के आकार में है, अग्य में नहीं ।

(१०) चैतन्य शक्ति के दो प्रकार होते हैं—(१) ज्ञानाकार (२) ज्ञेयाकार । प्रतिबिम्ब शून्य दर्पण की तरह ज्ञानाकार है और सप्रतिबिम्ब दर्पण की तरह ज्ञेयाकार । इनमें ज्ञेयाकार स्व-आत्मा है । क्योंकि घटाकार ज्ञान से ही घट व्यवहार होता है और ज्ञानाकार पर-आत्मा है । क्योंकि वह सर्व साधारण है । यदि ज्ञानाकार से घट बना जाये तो घट आदि ज्ञानकाल में भी घट व्यवहार होना चाहिए । यदि ज्ञेयाकार में भी घट नास्ति माना जाये तो घट व्यवहार निराधार हो जायेगा ।

उक्त स्व-पर के कथन का आधार नय, निशेष आदि हैं । जिस-जिस अपेक्षा से पदार्थ को मुख्य मानकर कथन किया जायेगा, वह उस अपेक्षा से स्व बनेगा और अन्य विद्यमान अपेक्षाओं पर होंगी, लेकिन इससे यह आशय नहीं समझना चाहिए कि वे अपेक्षाओं उस पदार्थ में नहीं हैं । जब उन गौण अपेक्षाओं में से किसी को वर्णन की कोटि में लायेंगे तो अभी जिस अपेक्षा को मुख्य मानकर स्व-आत्मा कहा गया है वह पर-आत्मा कहलाने लगेगी ।

स्यादवाद-सप्तभंगी में स्व-पर चतुष्टय का यही अर्थ है ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि भगवान् महावीर से पूर्व उपनिषद् काल में वस्तु तत्त्व की सदगत् आदि चार पक्षों को लेकर विचारणा चल रही थी, फिर भी किसी निर्णय पर नहीं पहुँचा जा रहा था और सज्जय वेन्द्रिपुत्र ने तो उन प्रश्नों को अज्ञात रहकर उपेक्षा करने का प्रयास किया एवं तथागत बुद्ध ने कितनी ही बातों का समाधान करने के लिए विभज्यवाद का आश्रय लेकर भी अन्त में अय्याकृत ही कह दिया लेकिन भगवान् महावीर ने अपनी विशाल एवं तत्त्वस्पर्शिनी दृष्टि से वस्तु का ईक्षण करके कहा—वस्तु का कथन, विवेचन चार पक्षों को लेकर ही नहीं किया जा सकता है । क्योंकि प्रत्येक वस्तु अनन्त धर्मात्मक है अतः उसके अनन्त पक्ष हैं, अनन्त विकल्प हैं और उनका कथन उतने ही प्रकार से होगा । परन्तु ये अनन्त प्रकार सितं सत्, असत्, उभय और अनुभय रूप चार पक्ष वाले न होकर सप्रतिपक्ष विधि और निषेध, अस्ति-नास्ति, वस्तव्य-अवस्तव्य आदि की अपेक्षा अविषद्ध सात हो सकते हैं और उन्होंने प्रत्येक धर्म के लिए सप्तभंगी का वैज्ञानिक रूप प्रस्तुत किया तथा अनन्त धर्मों के लिए अनन्त सप्तभंगियों का प्रतिपादन करके वस्तुशोध का सर्वश्रेष्ठ रूप जनसाधारण के समक्ष उपस्थित किया ।

भगवान् महावीर द्वारा वस्तुदर्शन के लिए प्रदत्त बीजों को उत्तरवर्ती आचार्यों ने अपने अध्यवसाय द्वारा विशाल रूप दे दिया जो स्यादवाद की कथन शैली सप्त-भंगी के नाम से प्रख्यात है । □

भिन्नमकमनेक य कय प्रामाणिक वदन् ।  
 योगो विशेषको वापि, नानेकात् प्रतिक्षिपेत् ॥  
 विज्ञानस्यैकमाकार, नानाकारकरम्वनम् ।  
 इच्छस्तथागत प्राप्ता, नानेकात् प्रतिक्षिपेत् ॥  
 जातिवाचकस्यैक वस्तु, वदन्नुभयोपिनम् ।  
 भट्टो वापि मुरारिर्वा, नानेकात् प्रतिक्षिपेत् ॥  
 अबद्धं परमार्थेन, बद्धं य ध्यवहारतः ।  
 ब्रूवाणो ब्रह्मवेदान्तो, नानेकात् प्रतिक्षिपेत् ॥  
 ब्रूवाणा भिन्न-भिन्नार्थान् नयभेदव्यपेक्षया ।  
 प्रतिक्षिपेयुनो वेदाः स्याद्वाद सार्वतान्त्रिकम् ॥

—अध्यात्मोपनिषद्

## विभिन्न दर्शनों में स्याद्वाद

७

विचार एक चिन्तन की दो धाराएँ हैं—सामान्यणामिनी और विशेषणामिनी। पहली धारा अथवा दृष्टि समस्त विषय में विद्यमान वस्तुमात्र में समानता ही समानता देखती है और दूसरी दृष्टि असमानता ही असमानता देखती है। सामान्यणामिनी दृष्टि में एकमात्र जो विषय प्रतिभासित होता है, वह एक, अखंड, सत् रूप है और विशेषणामिनी दृष्टि में समानता कृत्रिम प्रतीत होती है। वस्तु अत्यन्त भिन्न, परस्पर एक दूसरे से अमंगल, निरन्वय भेदों का पुंजमात्र है। इन दोनों दृष्टियों के आधार पर निमित्त प्रत्येक भारतीय दर्शन ने अपनी-अपनी चिन्तन प्रणाली निश्चित की है। सामान्यणामिनी दृष्टि अद्वैतवाद के नाम से और विशेषणामिनी दृष्टि शून्यवाद, क्षणिकवाद के नाम से विख्यात हुई। शंकराचार्य अद्वैतवाद के प्रमुख प्रचारक और तथागत बुद्ध शून्यवाद के प्रवर्तक माने जाते हैं। दोनों के विचारों में इतना अधिक अन्तर है कि एक दूसरे के विचारों को सुनना तो दूर रहा, निकट जाना भी उन्हें शकिक नहीं है। हाँ, वे इतना जरूर करते हैं कि अपनी-अपनी युक्तियों-प्रमाणों द्वारा एक दूसरे की मीमांसा, खटन-मंडन करने में सदा तत्पर रहते हैं। अद्वैतवाद और शून्यवाद के आधार पर निमित्त दर्शनों ने किसी न किसी एक दृष्टि का आश्रय लेकर तत्त्व-चिन्तन किया है। यद्यपि दोनों वाद एकांतिक हैं, फिर भी उन्हें अपने कथन को प्रमाणित करने के लिए जैनदर्शन द्वारा प्ररूपित स्याद्वाद-अनेकान्तवाद का आश्रय लेना पड़ा है। इतना ही नहीं, जैनदर्शन की आगेक्षिक कथन प्रणाली के अनुरूप ही तात्त्विक व्याख्या भी करनी पड़ी है।

अद्वैतवाद और क्षणिकवाद का अनुसरण करने वाली दार्शनिक विचार धाराओं ने अपने-अपने दृष्टिकोण से पदार्थ का चाहे जो कुछ भी रूप निर्धारित किया हो, लेकिन विश्व के समस्त पदार्थों—चेतन और अचेतन में—उत्पत्ति, विनाश और धौव्य ये तीन गुण स्पष्ट रूप से परिज्ञात होते हैं जहाँ हम वस्तु में उत्पत्ति और विनाश का अवलोकन करते हैं, वही उन दोनों स्थितियों से अनुस्यूत स्थिरता का भी अविकल

८) वेद-व्याख्यान में व्याख्यान

वेद-व्याख्यान का अर्थ है

अथर्ववेद

अथर्ववेद

वेद-व्याख्यान

वेद-व्याख्यान

वेद-व्याख्यान

वेद-व्याख्यान

वेद-व्याख्यान

वेद-व्याख्यान

वेद-व्याख्यान के अर्थ में व्याख्यान

वेद-व्याख्यान

वेद-व्याख्यान

वेद-व्याख्यान

वेद-व्याख्यान

वेद-व्याख्यान

□ वेद-व्याख्यान में व्याख्यान

वेद-व्याख्यान का अर्थ है

वेद-व्याख्यान

## विभिन्न दर्शनों में स्याद्वाद

●

विचार एक चिन्तन की दो धाराएँ हैं—सामान्यणामिनी और विशेषणामिनी । पहली धारा अथवा दृष्टि समस्त विश्व में विद्यमान वस्तुमात्र में समानता ही समानता देखती है और दूसरी दृष्टि असमानता ही असमानता देखती है । सामान्यणामिनी दृष्टि में एवमात्र जो विशय प्रतिपादित होता है वह एक, असाद, सन् रूप है और विशेषणामिनी दृष्टि में समानता इतना प्रतीत होती है । वस्तु अत्यन्त भिन्न, परस्पर एक दुसरे में असमूह, निरन्वय भेदों का पुत्रमात्र है । इन दोनों दृष्टियों के आधार पर निम्न प्रत्येक भारतीय दर्शन ने अपनी-अपनी चिन्तन प्रणाली निश्चित की है । सामान्यणामिनी दृष्टि अद्वैतवाद के नाम से और विशेषणामिनी दृष्टि शून्यवाद, शक्तिवाद के नाम से विख्यात हुई । शक्तिशास्त्र अद्वैतवाद के प्रमुख प्रधारक और तथागत बुद्ध शून्यवाद के प्रवर्तक माने जाते हैं । दोनों के विचारों में इनका अधिक अन्तर है कि एक दुसरे के विचारों को सुनना तो दूर रहा, निश्चय माना भी उन्हें अधिकतर नहीं है । हाँ, वे इनका अन्तर करने हैं कि अपनी अपनी सुक्तियों प्रमाणों द्वारा एक दुसरे की सीमासा, गहन-गहन करने में सदा तत्पर रहते हैं । अद्वैतवाद और शून्यवाद के आधार पर निम्न दर्शनों ने किसी न किसी एक दृष्टि का आश्रय लेकर तत्त्व-चिन्तन किया है । यद्यपि दोनों वाद एकांतिक हैं, फिर भी उन्हें अपने कथन की प्रमाणित करने के लिए जैनदर्शन द्वारा प्रकृत स्याद्वाद-अनेकान्तवाद का आश्रय लेना पड़ा है । इनका ही नहीं, जैनदर्शन की आनेतिक कथन प्रणाली के अनुस्यूत ही तार्किक व्याख्या भी करनी पड़ी है ।

अद्वैतवाद और शक्तिवाद का अनुसरण करने वाली दार्शनिक विचार धाराओं ने अपने-अपने दृष्टिकोण से पदार्थों का चार्हे जो कुछ भी रूप निर्धारित किया है, लेकिन विश्व के समस्त पदार्थों—चेतन और अचेतन में—उत्पत्ति, विनाश और प्रीत्य में तीन गुण स्पष्ट रूप से परिज्ञान होते हैं जहाँ हम वस्तु में उत्पत्ति और विनाश का अस्मरण करने हैं, वहीं उन दोनों स्थितियों में अनुत्पत्त स्थिरता का भी अविकल

अवस्था के भेद से भिन्न-भिन्न निर्देश होता है और यह निर्देश भी अवस्थान्तर से हुं है, न कि द्रव्यान्तर से ।

इस विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि जैनदर्शन की तरह योग भाष्य ने भी धर्म-धर्मी का भेदाभेद स्वीकार किया है ।

उक्त भाष्य का और अधिक स्पष्टीकरण करते हुए आचार्य वाचस्पति मिश्र ने धर्म-धर्मी के भेदाभेद को स्वीकार किया है । उन्होंने कहा है

‘अनुभव एव हि धर्मिणो धर्मादीनां भेदाभेदो व्यवस्थापयति । न ह्यंशान्तिके भेदे धर्मादीनां धर्मिणो धर्मोऽप्यवद् धर्मादित्यं, नाप्यंशान्तिके भेदे गदावचस्वत् धर्मदित्यं सचानुभवोऽनंशान्तिकतयमवस्थापयन्नपि धर्मादिव्युपजनाया धर्मधर्मि धर्मिणमेकमनुगमयन् धर्माश्च परस्परतोऽप्यावर्तयन् प्रत्यात्ममनुभूयत इति तात्सारिणो यय न तमतितयं स्वेच्छया धर्मानुभवान् व्यवस्थापयितुमीश्वर इति ।’

अर्थात् अनुभव ही धर्म के भेदाभेद को सिद्ध कर रहा है । धर्म और धर्म आपस में न तो संबंध भिन्न हैं और न ही संबंध अभिन्न । इनको यदि संबंध प्रतीत मानें तो स्वर्ण धर्मी और कटक, कुण्डल आदि धर्म—इस लौकिक व्यवहार का ही सोप हो जायेगा । मिट्टीरूप धर्मी के घड़ा, प्याला आदि धर्मों में जो पारस्परिक संबंध तथा भिन्न-भिन्न कार्य की साधकता देखी जाती है, उसका भी उच्छेद हो जायेगा । सर्वथा भिन्न भी नहीं मान सकते हैं, यदि धर्मी को धर्मों से संबंध भिन्न ही स्वीकार किया जाये तो इनका कार्यकारण सम्बन्ध भी सम्भव नहीं हो सकता है और स्वर्ण कटक, कुण्डल आदि तथा मिट्टी से घड़ा, प्याले आदि कभी उत्पन्न नहीं होने पड़ेंगे और न कटक, कुण्डल आदि तथा घड़े, प्याले आदि स्वर्ण और मिट्टी के धर्मों में रहते हैं, क्योंकि ये दोनों धर्म, धर्मी एक-दूसरे से संबंध भिन्न हैं । गाय और बंग आगम से संबंध भिन्न हैं । जिस प्रकार इनका धर्म-धर्मी भाव और कार्यकारण भाव सम्बन्ध नहीं है, उसी प्रकार स्वर्ण, कटक-कुण्डल आदि तथा मिट्टी, घड़ा प्याला आदि का धर्म-धर्मी भाव और कार्यकारण सम्बन्ध भी अलग हो जायेगा कि स्वर्ण या मिट्टी धर्मी और कटक, कुण्डल या घड़ा, प्याले आदि धर्मों तथा स्वर्ण कारण और कटक, कुण्डल आदि कार्य हैं । परन्तु सामान्य में ऐसा है नहीं । स्वर्ण रूप धर्मी से कटक, कुण्डल आदि और मिट्टी से घड़ा, प्याला आदि की उत्पत्ति सभी के अनुभव सिद्ध है । इसलिए धर्म-धर्मी का अन्तर्गत भेद और अभेद न दिखकर उनका भेदाभेद ही अवाधिन रूप से हमारे अनुभव में प्रतीत होता है और जिस अनुभव ने हमारे सामने धर्म-धर्मी की अवस्था की उत्पत्ति किया वही अनुभव हमारे सामने धर्म-धर्मी की अवस्था की उत्पत्ति रूप में धर्मों में अनेकत्व के गाय-गाय धर्मी के अविनाशित्व और धर्मों की निरन्तरता को भी उत्पत्ति करना है । हम तो अनुभव के अनुसार ही धर्मों की व्यवस्था करने वाले हैं । अनुभव जिसकी स्वीकृति देगा, उसे हम स्वीकार करेंगे ।

अनुभव का उल्लंघन करके अपनी स्वतन्त्र इच्छा से वस्तु की व्यवस्था करने के लिए हम तत्पर एवं उत्सुक नहीं हैं।<sup>१</sup>

धर्म-धर्मों के भेदाभेद को स्पष्ट करते हुए वाचस्पतिमिश्र ने विभूतिपाद सूत्र ४३ की व्याख्या<sup>२</sup> के प्रसंग में कहा है—

‘नेकान्ततः परमाणुभ्यो भिन्नो घटादिरभिन्नो वा भिन्नत्वे गवाश्ववद् धर्म-धर्मिभाषानुपपत्तेः । अभिन्नत्वे धर्मिरूपवत्तदनुपपत्तेः । तस्मात् कश्चिदभिन्नः कश्चिद् भिन्नरचास्थेयस्तथा च सर्वमुपपद्यते ।’

अर्थात् परमाणुओं से घटादि पदार्थ एकान्ततया भिन्न अथवा अभिन्न नहीं हैं । इनको यदि सर्वथा भिन्न मानें तो उनके धर्मधर्मों-भाव की उपपत्ति नहीं हो सकती है । त्रिस प्रकार अत्यन्त भिन्न होने से गाय और अश्व का परस्पर में धर्म-धर्मों भाव नहीं है, उसी प्रकार अत्यन्त भिन्न मानने के कारण परमाणुओं और घटादि का धर्म-धर्मों-भाव होना शक्य नहीं होगा और सर्वथा अभिन्न मानें तो भी धर्म-धर्मों-भाव का उपादान नहीं हो सकता है । इसका प्रथम कारण यह है कि यह धर्म है और यह धर्मों है—इस प्रकार के भिन्न-भिन्न शब्दों का दोनों के लिये निर्देश नहीं हो सकेगा और दूसरा कारण यह है कि जब तक धर्मों के अतिरिक्त धर्म नाम का कोई पदार्थ ही नहीं तो धर्म-धर्मों-सम्बन्ध किसका ? अतएव इनको एकान्ततया भिन्न अथवा अभिन्न न मानकर कथंचित् भिन्न और कथंचित् अभिन्न मानना ही युक्तिसंगत है । यानी किसी अपेक्षा से भिन्न और किसी अपेक्षा से अभिन्न । ऐसा मानने पर इनके धर्म-धर्मों भाव और कार्यकारण सम्बन्ध की सम्यक्तया उपपत्ति हो सकती है और किसी भी प्रकार के दूषण आने की सम्भावना नहीं है ।

इसके अतिरिक्त अन्वय भी व्याख्या करते हुए वाचस्पतिमिश्र ने अनेकांतवाद की कथन-प्रणाली का आश्रय लिया है । जैसे—‘अन्यत्वकारणं यथा सुवर्णस्य सुवर्णकारः’ इस योगभाष्य की व्याख्या में आप लिखते हैं कि—

‘कटककुण्डलकेयूरादिभ्यो मित्राभिन्नस्य सुवर्णस्य भेदविवक्षया सुवर्णस्य कुण्डलादन्यत्वम् । तथा च कटककारीसुवर्णकारः कुण्डलादभिन्नात्सुवर्णात् अन्यत्कुर्वन्त्यत्वकारणम्’ इत्यादि ।

इसका सारांश इतना ही है कि कटक-कुण्डल आदि धर्मों से स्वर्ण रूप धर्मों भिन्न अथवा अभिन्न है । भेद विवक्षा से वह भिन्न है और अभेद विवक्षा से अभिन्न है । इसके सिवाय योगदर्शन की भोजदेव कृत राजमातण्ड नामक वृत्ति में भी अनेकांतवाद

१ तुलना कीजिये—

यदेतद् स्वयमर्थभ्यो रोधते तत्र के वदम् ?

—कुमारिल भट्ट

२ स्मृति परिशुद्धी स्वरूपनूत्येवार्थमात्रनिभायानिवितर्का ।



उक्त उद्धरण में प्रधान की प्रवृत्ति में एतान्तता का निषेध करते हुए कहा है कि यदि प्रधान की स्थिति रूप से ही प्रवृत्ति मानें तब तो वह प्रधान ही नहीं रहेगी क्योंकि उसमें किसीप्रकार की भी विवृति न होने से किसी पदार्थ की भी उत्पत्ति उससे नहीं होगी और यदि उसकी सर्वथा गतिरूप से ही प्रवृत्ति स्वीकार की जाये तब भी उसमें प्रधानत्व का व्यवहार नहीं हो सकता है । क्योंकि सर्वथा गतिरूप से ही प्रधान की प्रवृत्ति होते रहने से पदार्थों की उत्पत्ति सदैव होनी रहेगी, उनका विनाश कभी नहीं होगा और इस प्रकार से सदा अविनाशी रूप से स्थित रहने वाले पदार्थ की उत्पत्ति भी सम्भव नहीं है । इसलिए केवल स्थितिरूप से और निरर्थक गतिरूप से प्रधान की प्रवृत्ति मानना उचित नहीं है, किन्तु गति-स्थिति उभयरूप से ही प्रधान की प्रवृत्ति मानना युक्तिसंगत है । ऐसा मानने पर ही प्रधानत्व का व्यवहार सुचारु रूप से किया जा सकता है ।

प्रधान के लिए सृष्टिनिर्माण के सम्बन्ध में जिस दृष्टिकोण का यहाँ उल्लेख किया गया है, वही दृष्टिकोण दर्शनान्तरों के ब्रह्म, माया आदि सृष्टि कारणों के बारे में भी युक्तिसंगत है । क्योंकि ससारोत्पत्ति के लिए यदि उनकी भी सिर्फ स्थिति-रूप से प्रवृत्ति मानी जाय तो उनमें किसी प्रकार की विवृति न होने से जैसे कारण नहीं बन सकते हैं और वैसे ही सर्वथा गतिरूप से ही प्रवृत्ति मानें तब भी वे कारण नहीं बन सकते हैं । गतिरूप से प्रवृत्ति मानने पर उनमें सदा विवृति बनी रहेगी, यानी उत्पत्ति ही सदा होती रहेगी, विनाश नहीं होगा । इसलिए सृष्टि-उत्पत्ति के लिए दर्शनान्तरों द्वारा माने गये निमित्तों की प्रवृत्ति भी स्थिति-गति उभयरूप से ही मानना चाहिए ।

इस प्रकार योगदर्शन (शेखरवादी सांख्यदर्शन) में अनेकान्तवादात्मक आलोचक कथनों के दर्शन होते हैं ।

### सांख्यदर्शन में स्याद्वाद

#### सांख्यदर्शन का परिचय

सांख्यदर्शन भी जैन और बौद्ध दर्शनों की तरह वेदों को प्रमाण नहीं मानता है । यह यज्ञयागादि के हिसामूलक धर्मकाण्ड का भी विरोधी है और मुक्ति के लिए तत्त्वज्ञान एवं अहिंसा को मुख्यता देता है । जैनदर्शन के आत्म-बाहुल्यवाद और बौद्धदर्शन के क्षणिकवाद की तरह परिणामवाद को मानता है ।

सांख्यदर्शन के आद्यप्रणेता, प्रवर्तक या व्यवस्थापक महर्षि कपिल माने जाते हैं और इनका जन्म भी जैन और बौद्ध तीर्थंकरों की तरह क्षत्रियकुल में हुआ माना जाता है । कुछ लोग कपिल को ब्रह्मा का पुत्र बताते हैं और भागवत में इन्हें विष्णु का अवतार कहा है । श्रौतसूत्रों में उपनिषद् में हिरण्यगर्भ के अवतार के रूप में इनका उल्लेख किया गया है । उपनिषद् प्रमाणों के अनुसार कपिल ईसा पूर्व—६-७वीं

जनाम्ही में हुए होने। अररपोय ने बुद्ध के जन्मस्थान बपिलवस्तु को बपिल की बलाई नगरी बहकर उत्त्तरेष किया है। बपिल ने सर्वप्रथम अपने दर्शन की शिक्षा आमुर्ति को दी। आमुर्ति ने पंचविश्व को ज्ञान कराया और पंचविश्व ने इस दर्शन का व्यापक कर से प्रचार किया। तदनन्तर भागवत, ब्रह्मसूत्र, हारोन, देवल ईश्वरकृष्ण आदि विद्वानों ने सांख्यदर्शन का अध्ययन किया और उन्होंने अपने शिष्यों, प्रशिक्ष्यों द्वारा जननाधारण को शिक्षा दी।

शुद्ध आत्मा के तत्त्वज्ञान को सांख्य कहते हैं।<sup>१</sup> अथवा सम्यग्-दर्शन का प्रतिपादन करने वाले शास्त्र को भी सांख्य कहा गया है।<sup>२</sup> वहीं-वहीं पञ्चीकृत तत्त्वों का वर्णन करने के कारण सांख्यदर्शन को सांख्य कहा है।<sup>३</sup> इन लोगों का मत है कि संदेष्ट्र भाषों का मेहनत करने पर या किसी भी आशय में रहने पर भी यदि बपिल के बताये पञ्चीकृत तत्त्वों का ज्ञान हो गया, यदि सांख्य मत में भक्ति हो गई तो बिना धिया के भी मुक्ति हो सकती है।<sup>४</sup> ये तत्त्वज्ञान को श्रेष्ठ समझते हैं। वेदो तथा वैदिक यज्ञयागादि कर्मकांड को नहीं मानने के कारण वैदिक ग्रन्थों में बपिल को नास्तिक और धृष्ट विरुद्ध तत्र का प्रवर्तक बहकर कश्मि प्रणीत सांख्य और पतञ्जलि के योगशास्त्र को अनुपादेय कहा है।<sup>५</sup>

सांख्यदर्शन में माने गये २५ तत्त्वों के नाम यह हैं—(१) प्रवृत्ति (२) बुद्धि, (३) अहंकार, (४-८) पाँच बुद्धि-इन्द्रियाँ (कान, आँख, नाक, जीभ, त्वचा) (९-१३) पाँच कर्मेन्द्रियाँ (बाणी, हाथ, पैर, जननेन्द्रिय, मलद्वार) (१४) मन (१५-१६) पाँच तन्मात्राएँ (गन्ध, स्पर्श, वर्ण, रस, गन्ध) (२०-२४) पंचभूत (पृथ्वी, जल, तेज, वायु,

१ शुद्धात्मनस्त्वविज्ञानं सांख्यमित्यभिधीयते

—न्यायकोश, पृ० ६०४ टिप्पणी

२ न्यायकोश, पृ० ६०४

३ पंचविश्वनेस्तत्त्वानां सम्मानं सांख्यम् । तदधिकृत्य बून शास्त्रं सांख्यम् ।

—हेमचन्द्र : अभिधान सिन्तामणि टीका ३-५२६

४ पंचविश्वानि तत्त्वज्ञो यन्ननाश्रये रतः ।

शिक्षी मुञ्चति जटो वापि भुज्यते नात्र संशयः ॥

—भाष्यगणेश : तत्त्व भाष्याय्यं टीका

५ (क) अतश्च सिद्धमात्मभेदात्पनयापि बपिलस्य तत्र वेदविरुद्धं वेदानुसारि-  
मनुवचनविरुद्धं च ।

—ब्रह्मसूत्र शंकरभाष्य २।१।१

(ख) नास्तिक बपिलप्रणीतसांख्यस्य पतञ्जलिप्रणीत योगशास्त्रस्य आनुपादेयत्व-  
मुक्तं भारते मोक्षधर्मेषु—

सांख्यं योगः पाशुपत वेदारण्यकमेव च ।

ज्ञानाग्नेतापि भिन्नानि नात्र कार्या विकारणा ॥

—गीता मध्यमा० अ० २ श्लोक ३६

द्रव्य में सर्वत्र उसके गुणों (धर्मों) का पायंश होता है, स्वरूप का नहीं ? स्वरूप दंग बना रहता है ।

शास्त्रदीपिका के टीकाकार श्री मुद्रशंकाचार्य ने उक्त कथन को स्पष्ट करते हुए अपनी टीका में बताया है कि द्रव्य—मृत्तिकादि रूप का कभी उत्पत्ति-विनाश नहीं होता है किन्तु उसके रूप और आकारादि विशेषों का ही उत्पाद-विनाश होता है ।—उत्पत्ति-विनाशशील धर्मों में जो अनुस्यूत रहता है, उसे धर्मों कहते हैं ।<sup>१</sup> हमने निद हुआ कि पदार्थ में उत्पत्ति-विनाश और स्थिति ये तीनों धर्म बराबर रहते हैं ।

मीमांसा दंगन के प्रमुख आचार्य महामति भट्ट कुमारिल ने स्वयं पक्षों के उत्पाद, व्यव और धोव्य रूप को स्वीकार किया है और पूर्वोक्त युक्तियों का सन्तर्पण करते हुए बताया है—

वर्द्धमानकभगे च रुचकः क्रियते यदा ।  
तदापूर्वाधिन शोकः प्रीतिश्चाम्युत्तराधिनः ॥  
हेमार्थिनस्तु माध्यस्थ्यं तस्माद् वस्तु प्रयात्मकम् ।<sup>२</sup>  
नोत्पादस्थितिभंगानामभावे स्यान्मतित्रयम् ॥  
न नाशेन विना शोको नोत्पादेन विना सुखम् ।  
स्थित्याविना न माध्यस्थ्य तेन सामान्य नित्यता ॥<sup>३</sup>

इन श्लोको का आशय सरल और स्पष्ट है कि स्वर्ण के प्याले को तोड़कर जब उसका रुचक बनाया जा रहा था तब जिसको प्याले की जरूरत थी उसको शोक और जिसको रुचक की आवश्यकता थी उसे हर्ष और सिर्फ स्वर्ण के इच्छुक को हर्ष या शोक कुछ भी नहीं हुआ । इससे प्रतीत होता है कि वस्तु उत्पत्ति, विनाश और स्थिति रूप से प्रयात्मक है । क्योंकि उत्पत्ति, विनाश और स्थिति ये तीनों धर्म यदि

१ द्रव्यस्य मृदादेर्नागमः उत्पत्तिः नापायः विनाशः किन्तु रूपादीनामाकारस्य चापमापायो भवतः ।—उत्पत्तिविनाशशालिषु धर्मेषु मदनुयायि अनुस्यूतं तद् धर्मि ।—आगमापायिषु धर्मेष्वनुस्यूतं द्रव्यमस्माभिरुक्तं तादृशस्यैव सर्वस्य द्रव्यस्य गुणादिरेवभिद्यते न स्वरूपमपिभिद्यत इत्यर्थः ।

—टीकाकार मुद्रशंकाचार्य

२ प्रयात्मकम्—उत्पत्ति-स्थिति-विनाश धर्मात्मकमित्यर्थः ।

३ मीमांसा श्लोकावधिक श्लोक २१, २२, २३

तुलना कीजिए—घटमौलिमुवर्णाधी नाशोत्पत्तिस्थितिष्वयम् ।

शोकप्रमोदमाध्यस्थ्यं जनोयाति सहेतुकम् ॥

—हरिभद्र सूरि : शास्त्रवार्ता समुच्चय श्लोक ७१

वस्तु में न माने जायें तो शोक, प्रमोद और माध्यस्थ्य भाव की कभी उत्पत्ति नहीं हो सकती है।

कुमारिलभट्ट के उक्त कथन से यह प्रमाणित हो जाता है कि पदार्थ का स्वरूप उत्पाद, व्यय और ध्रुव्यात्मक ही है। वस्तु उत्पत्ति और विनाश युक्त होने पर भी स्थितिशील एवं स्थितियुक्त होने पर भी उत्पाद-विनाशशील है। वस्तु में उत्पाद, विनाश और ध्रुवता ये तीनों धर्म अव्याघात रूप से अपनी मत्ता का अनुभव कराते हैं और उनमें से किसी एक का भी अपलाप नहीं किया जा सकता है। यदि उत्पत्ति न मानी जाये तो विनाश का कोई अर्थ नहीं हो सकता है और उत्पत्ति मानने पर विनाश को स्वीकार करना ही पड़ेगा तथा उत्पत्ति व विनाश बिना आधार के होने नहीं हैं अतः उत्पत्ति व विनाश को स्वीकार करने पर तदाधारभूत ध्रुव्य को माने बिना और कोई चारा ही नहीं है। अतएव उत्पाद-व्यय-ध्रुव्य ये तीनों धर्म वस्तु में स्वभावतः निश्चय हैं, यह प्रमाणित हो गया।

वस्तु को उत्पाद, व्यय और ध्रुव्यात्मक कहने से उसके दो रूप प्रमाणित होते हैं—एक रूप विनाशी और दूसरा रूप अविनाशी। उत्पाद-व्यय उसका विनाशी रूप है और ध्रुव्य अविनाशी रूप है। लेकिन इन दोनों का अवगमन एक ही वस्तु में है। जैनदर्शन में वस्तु के विनाशी रूप को पर्याय और अविनाशी स्वरूप को द्रव्य नाम से अभिहित किया है। जिसे दर्शनान्तरों में धर्म-धर्मा आह्वनि-द्रव्य आदि नामों से परिज्ञात कराया गया है।

अब मीमांसादर्शन के आचार्यों के अनेकांतवादात्मक दृष्टिकोण का दिग्दर्शन कराते हैं।

कुमारिल भट्ट की अनेकांतदृष्टि

भट्ट कुमारिल मीमांसादर्शन के प्रकांड विद्वान् आचार्य हैं। उन्होंने महर्षि जैमिनी प्रणीत मीमांसासूत्र पर तन्त्रवातिक और श्लोक्वातिक नामक दो उन्वक्तोटि के व्याख्या ग्रन्थ लिखे हैं। उनमें से श्लोक्वातिक में दार्शनिक विषयों की अधिक चर्चा है। उक्त ग्रन्थ को देखने से ऐसा मान्य पड़ता है कि अन्य विद्वानों की अपेक्षा कुमारिल भट्ट ने कुछ और स्पष्ट शब्दों में अनेकांतवाद का समर्थन किया है। कुमारिल भट्ट का पदार्थों को उत्पाद, व्यय, स्थिति रूप सिद्ध करना, अवयव को अवयवी से मिश्रमिश्र मानना, वस्तु को स्व-रूप एवं पर-रूप से सत्-असत् स्वीकार करना तथा सामान्य व विशेष को सापेक्ष मानना अनेकांतवाद का समर्थन करना ही माना जायेगा तब संप्रहकार के कथन से भी यही मान्य होता है कि विप्र मीमांसक भी जैनों की तरह अनेकांतवाद सिद्धान्त को मानते हैं। मीमांसादर्शन में अनेकांतवाद सिद्धान्त को किस प्रकार माना गया है, यह नीचे लिखे उदाहरणों से स्पष्ट हो जाता है। सर्वप्रथम कुमारिल भट्ट के अवयव-अवयवी के भेदाभेद विषयक विचारों को उपस्थित करते हैं। वे अपने श्लोक्वातिक ग्रन्थ में लिखते हैं—

पूर्वोक्तादेव तु न्यायारिगच्छेत्तत्रयमपि ।  
 तस्याप्यस्यन्<sup>१</sup> भिन्नस्य न्यायस्यैः सह ॥  
 व्यक्तिस्यो जातिवचनेन न निष्कृष्टः प्रतीयते ।  
 केचनदव्यतिष्ठितस्य केचिन्न व्यतिरिक्तता ॥  
 दूषिता गाविताऽपि न च तत्र यत्नायाम् ।  
 कदापि निदिन्य केचिन्नस्यमान्मध्यम्यता यरम् ॥  
 ततो न्यान्यते तस्य स्योनस्यश्चेति कीर्त्यते ।  
 तस्माच्चित्रयदेवाम्य मृगा म्यादेकरूपता ॥  
 यस्त्वनेकत्वयादाच्च<sup>२</sup> न मंदिम्या प्रमाणता ।  
 ज्ञानं मदिह्यते यत्र तत्र न म्यान् प्रमाणता ॥  
 दृष्टानैकान्तिकं यस्त्वन्येय ज्ञानं मुनिश्चितम् ।<sup>३</sup>

अर्थात् अवयवों में अवयवी अस्यन्त भिन्न नहीं किन्तु भिन्नाभिन्न है। कुछ अवयवों से अवयवी को एकान्त रूप में भिन्न मानने हैं और कुछ इनको मगंधा अभिन्न सिद्ध करते हैं। इन्होंने अपने-अपने पक्ष के समर्थन के पर-पक्ष का खंडन करने के लिए त्रिन युक्तियों का उल्लेख किया है, उनमें यह निश्चित नहीं हो पाता है कि इन दोनों में किसका पक्ष सबल और किसका पक्ष दुर्बल है। भेदवाद की युक्तियाँ भेद का और अभेदवाद की युक्तियाँ अवयव अवयवी के अभेद का पूर्णरूप से समर्थन करती हैं। अतएव मध्यस्थ भाव का आश्रय करना उचित है। अवयव-अवयवी को एकान्तया भिन्न अथवा अभिन्न मानने वाले व्यक्ति मध्य चित्रज्ञान की तरह अनेकातवाद को मिद्ध कर रहे हैं क्योंकि वहाँ भेद और अभेद दोनों दृष्टिगोचर होते हैं। अनेकातवाद की वहाँ प्रमाणता सदिग्ध नहीं है। जहाँ ज्ञान में मन्देह होता है, वहाँ प्रमाणता नहीं होती है। इसलिए यहाँ (अवयव-अवयवी के भेदाभेद में) अनेकातता मुनिश्चित है।

१ किमत्यन्त भिन्नोऽवयवी—तस्यापीति, कस्मादित्याह व्यक्तिस्य इति तन्त्रएव हि संयोगविशेषवशेन एकद्रव्यत्वभाषणा- पदोयमित्येकाकारतया बुद्ध्या गृह्यते अतोऽवस्थामानादेवावयवेष्वयोऽवयविनो भेदो नत्वत्यन्तभेद इति ।

—टीका पारंपार मिथ

—क्या अवयव से अवयवी भिन्न है? हाँ, यह भी सम्भव है क्योंकि जैसे अलग-अलग तन्तुओं के संयोग विशेष से एकरूपता को प्राप्त द्रव्य नाम से जाना जाता है। अतः अवस्था विशेष के कारण अवयव से अवयवी का भेद है किन्तु अत्यन्त भेद नहीं है।

२ 'अनेकातवादादिति' इति पाठान्तरम् ।

३ श्लोकवार्तिक वनवाद, श्लोक ७५-८०

उक्त जनोंको के टीकाकार भी पाश्चात्य विषय में अपनी टीका में इसी अर्थ प्राप्त हो गया है कि अचर-अचरों को एकाग्र रूप में भिन्न अथवा अभिन्न मानने वाले यह ही अनेकाकार को सिद्ध कर देते हैं। यद्यपि भेद और अभेदवादी दोनों ही अपनी-अपनी युक्तियों द्वारा अपने पक्ष का समर्थन करने में समर्थ हैं। दोनों में से किसी एक का भी सर्वथा स्वीकार या त्याग नहीं हो सकता है। अतथा मात्र में अचर और अचरों में भेद प्रतीय होता है किन्तु अचर भेद नहीं है। टीका का यह एक प्रकार है—

ये वैश्वान्तिक भेदमभेद व्याख्यातान् समाश्रयन्ते तदेवायमनेहान्तरादः साधित इत्याह वैश्वान्तिकि भाष्येन उभयोक्तयुक्तिरन्त्यादेयोभय निवृत्तिरिति । अन्तरादन्तरादय मनस्याय य इय सदस्यस्या न तदय दर्शयितुं अतद्विषयवदेनेह व्याख्यातैव व्याख्युरयमोमृषाह न न इति ।

यह धृष्ट्यासि में अपने कथन में एक जगह का भी समाधान किया है। टीकाकार ने अपनी विद्वान्ता प्रस्तुत करने हुए कहा है कि अचर-अचरों को भिन्न-विभिन्न रूप-रूप मानने पर दोनों में से किसी एक पक्ष का भी निश्चय न होने में अचर-ज्ञान की तरह यह विचार भी अस्मात्प्राप्त है, अतथा प्राप्त है। जैसे कि एक बड़े वृक्ष के टूट में यह व्याख्य (टूट) है या सुख है, या मोक्ष होने पर वह ज्ञान अस्मात्प्राप्त नहीं कर पाता है। इसी तरह अचरों के भेद-भेद के ज्ञान को भी अति-अचर-अचर होने में अस्मात्प्राप्त माना जायेगा।

इसका उत्तर यह है कि हमारे मन में तो बहुत मात्र ही अनेकाग्र रूप है, एकाग्र नहीं है। जहाँ अनेकाग्र रूप ज्ञान का अनेक रूप में मान हो, वहीं पर ही मध्य होता है और वह अस्मात्प्राप्त माना जाता है जैसे—व्याख्यातों पुराणों—पञ्चमूयों में अनेक का स्वभाव ही एक प्रकार का है। इसीलिए हम ज्ञान में अस्मात्प्राप्तता का अनेक नहीं हो सकता है।<sup>१</sup>

इसी प्रकार में अस्मात्प्राप्त में अनेक व्याख्य पर ही व्याख्य का अनेकाग्र रूप सिद्ध करने के लिए जिन प्रकार में कथन किया गया है—

सर्वविशेषाद्विरुद्धानामेकस्मिन्पञ्चमूयम् ।

एकाकार सर्वदेवमिति नेमय नातिवृत्तम् ॥

१. —व्याख्यातों पुराणों—पञ्चमूयों में अनेक का स्वभाव ही एक प्रकार का है। इसीलिए हम ज्ञान में अस्मात्प्राप्तता का अनेक नहीं हो सकता है।  
व्याख्यातों पुराणों—पञ्चमूयों में अनेक का स्वभाव ही एक प्रकार का है। इसीलिए हम ज्ञान में अस्मात्प्राप्तता का अनेक नहीं हो सकता है।

तथैव तदुपेतव्यं यद्ययं बोधलभ्यते ।

न चाप्यैकांतिकं तस्य स्यादेकत्वं च वस्तुनः ॥<sup>१</sup>

अर्थात् वस्तु सर्वदा एकांत रूप ही है, ऐसा ईश्वर ने नहीं वस्तु सर्वदा एक रूप में ही रहती है, इसमें कोई प्रमाण नहीं है। अथवा अनेक जिस रूप में प्रतीत हो, उगरो उसी रूप में मानना एकत्व किसी अन्य के द्वारा स्थापित या प्रमाणित नहीं किया गया अनेकत्व का निषेध माना जाये, किन्तु वस्तु में एकत्व-अनेकत्व का धर्म स्वतः सिद्ध है इसलिये वस्तु में एकत्व की तरह अनेकत्व भी स्व

इसी प्रकार से अभाव प्रकरण में अभाववाद का स्पष्ट सदसत् उभय रूप मानकर अनेकातवाद की सिद्धि की गई है—

स्वरूपपररूपाभ्यां नित्यं सदसदात्मके ।

वस्तुनि जायते कैश्चिद्रूपं किञ्च न कदाचन ।

सर्वहि वस्तु स्वरूपतः। मद्रूपं पररूपतश्चासद्रूपं यथा घटरूपेणाऽसन् परोप्यसद्रूपेण भावान्तरे घटादौ समवेतः ता पाकारां बुद्धि जनयति योऽय घटः स पटो न भवति ।<sup>२</sup>

अर्थात् वस्तु स्वरूप से सत् और पररूप से असत् एवं सदसत् उभयरूप है। वस्तु को इसी रूप में जाना-देखा जाता है दूसरा रूप नहीं है और न अन्य किसी रूप में उगका ज्ञान होता है

इसी आशय को टीका में स्पष्ट किया है कि घट अपने स्व ही और पर पटादि की अपेक्षा से असत् है। घट की घट रूप में पट रूप से नहीं। इसीलिये प्रत्येक वस्तु सदसत् उभयरूप है ।<sup>३</sup>

१ श्लोकवातिक, शून्यवाद श्लोक २१६-२० ।

२ श्लोकवातिक, अभावप्रकरण, श्लोक १२ व्याख्या ।

३ तुलना कीजिए—

सर्वभावानां हि भावाभावात्मक स्वरूपम् । एकाभावात्मकत्वं स्यात् । एकाभावात्मकत्वे च निःस्वभावता स्यात् । मन्वान् पररूपेण चागत्वाद् भावाभावात्मक वस्तु । यदाह—

सर्वमस्ति स्वरूपेण पररूपेण नास्ति च ।

अन्यथा सर्वमस्य स्यात् स्वरूपस्याप्य संभवः ।

समस्त वदार्थ भाव और अभाव रूप होते हैं। वदार्थ को स्व-बहुवचन की अपेक्षा भावात्मक ही माना जाये, पर-बहुवचन रूप न माना जाये तो वदार्थ पर-बहुवचन की अपेक्षा भी अस्ति

इसके अनिर्दिष्ट श्लोकवाचिक के आह्वितवाद प्रकरण में कुमारिल भट्ट ने बस्तु भेदभेद, एकादेश, सामान्य विशेष और निष्पत्तिविशेष का निम्न श्लोकों में प्रति-  
पत्ति किया है—

सर्वं वस्तुषु बुद्धिरेव स्याद्वस्तुषुगमात्मिका ।  
आपत्ते द्वयात्मकत्वेन विना सा च न सिद्ध्यति ॥  
अन्योन्यापेक्षया नियम स्यात्सामान्यविशेषयोः ।  
विशेषाणां च सामान्य ते च तस्य भवन्ति हि ॥  
निविशेय न सामान्य भवेच्छब्दाविषयाण्यत् ।  
सामान्यपरस्मिन्वाच्य विशेषास्तदुदेय हि ॥  
गदनात्मकरूपेण हेतू याच्याविमो पुनः ।  
तेन नास्त्यभेदोऽपि स्यात् सामान्यविशेषयोः ।  
एव च परिहर्तव्या भिन्नाभिन्नत्वकम्पना ।  
केनचिद्व्यात्मनेकरवं नानात्वं साम्य केनचित् ॥<sup>१</sup>

उक्त श्लोकों का मर्म में अभिप्राय यह है कि सभी वस्तुओं का अनुवृत्ति-  
ज्वलन, सामान्य-विशेष रूप में भान होता है । इसके बिना वस्तु की सिद्धि नहीं  
की है । यानी वस्तु का वस्तुत्व-स्वरूप सामान्य-विशेषात्मक है और सामान्य-विशेष,  
दोनों गतेर है तथा दोनों ही एक-दूसरे की अपेक्षा से नियम और अनिरव, भिन्न  
पर अभिन्न हैं । दोनों की सिद्धि परस्परव्यतिरिक्त है । विशेष में रहित सामान्य और  
सामान्य में बिहीन विशेष शब्दाविषय (परमाणु के मीमांसा) के समान है । इनके बिना  
वस्तु का वस्तुत्व भी वैसा ही है अर्थात् वस्तु का कोई रूप ही नहीं रहेगा । अतएव  
सामान्य-विशेष एक दूसरे में सर्वथा भिन्न नहीं है ।

विश्लेषण—अनेकत्व हो जायेगा । यदि उक्त एकात्म रूप में स्व-पर-वस्तुत्व की  
अपेक्षा अभाव/अवकाश माना जाये तो वह स्वभाव शून्य हो जायेगा । इसलिये प्रत्येक  
पदार्थ स्व-रूप की अपेक्षा सम् और पर-रूप की अपेक्षा अलग होने के कारण  
भाव-अभाव रूप है । कहा भी है—

सभी पदार्थ स्वरूप की दृष्टि में विद्यमान हैं, पर-रूप की दृष्टि में विद्यमान  
नहीं हैं । यदि पदार्थ स्वभाव में अस्तित्व रूप और पर-रूप से नास्तित्व रूप में हों तो  
सभी पदार्थ सम् मान रूप से एक हो जायेंगे और पदार्थों के स्वरूप का अस्तित्व  
नहीं रह जायेगा ।

—व्याख्या संजरी, श्लोक १४ की टीका

श्लोकवाचिक, आह्वितवाद, श्लोक ५, ६, १०, ११

श्लोकवाचिक श्लोक १५



तथैव तदुपेतव्यं यद्यथैवोपलभ्यते ।

नचाप्यैकांतिकं तस्य स्यादेकत्वं च वस्तुनः ॥<sup>१</sup>

अर्थात् वस्तु सर्वथा एकांत रूप ही है, ऐसा ईश्वर ने नहीं कहा है, अर्थात् एक वस्तु सर्वदा एक रूप में ही रहती है, इसमें कोई प्रमाण नहीं है । इसलिये वस्तु एक अथवा अनेक जिस रूप में प्रतीत हो, उमको उसी रूप में मानना चाहिए । वस्तु में एकत्व किसी अन्य के द्वारा स्थापित या प्रमाणित नहीं किया गया है, जिससे वस्तु में अनेकत्व का निषेध माना जाये, किन्तु वस्तु में एकत्व-अनेकत्व स्वभाव से है, अनेक धर्म स्वतःसिद्ध हैं इसलिये वस्तु में एकत्व की तरह अनेकत्व भी स्वतः प्रमाणसिद्ध है ।

इसी प्रकार से अभाव प्रकरण में अभाववाद का खण्डन करने हुए वस्तु को सदसत् उभय रूप मानकर अनेकातवाद की सिद्धि की गई है—

स्वरूपपररूपाभ्यां नित्यं सदसदात्मके ।

वस्तुनि ज्ञायते कश्चिद्रूपं किञ्च न कदाचन ॥

सर्वेहि वस्तु स्वरूपतः सद्रूपं पररूपतश्चासद्रूपं यथा घटो घटरूपेण सन् घटरूपेणाऽसन् परोप्यसद्रूपेण भावान्तरे घटादौ समवेतः तस्मिन् स्वीयाऽमद्रूपाकारां बुद्धिं जनयति योऽयं घटः स पटो न भवति ।<sup>२</sup>

अर्थात् वस्तु स्वरूप से सत् और पररूप से अमन् एवं स्व-पर रूप से वस्तु सदमत् उभयरूप है । वस्तु को इसी रूप में जाना-देखा जाता है । उसका अन्य कोई दूसरा रूप नहीं है और न अन्य किसी रूप में उमका ज्ञान होता है ।

इसी आशय को टीका में स्पष्ट किया है कि घट अपने स्वरूप की अपेक्षा सत् है और पर पटादि की अपेक्षा से असत् है । घट की घट रूप में ही प्रतीति होती है पट रूप से नहीं । इसीलिये प्रत्येक वस्तु सदसत् उभयरूप है ।<sup>३</sup>

१ श्लोकवार्तिक, शून्यवाद श्लोक २१६-२० ।

२ श्लोकवार्तिक, अभावप्रकरण, श्लोक १२ व्याख्या ।

३ तुलना कीजिए—

सर्वभावानां हि भावाभावात्मक स्वरूपम् । एकांतभावात्मकत्वे वस्तु नो द्वयं रूप्यं स्यात् । एकांतभावात्मकत्वे च निःस्वभावता स्यात् । तस्मात् स्वरूपेण सत्त्वान् पररूपेण चासत्त्वाद् भावाभावात्मकं वस्तु । यदाह—

सर्वमस्ति स्वरूपेण पररूपेण नास्ति च ।

अन्यथा सर्वतत्त्वं स्यात् स्वरूपस्याप्य संभवः ॥

समस्त पदार्थ भाव और अभाव रूप होते हैं । पदार्थ को यदि एकांत रूप में, स्व-चतुष्टय की अपेक्षा भावात्मक ही माना जाये, पर-चतुष्टय की अपेक्षा नास्ति-रूप न माना जाये तो पदार्थ पर-चतुष्टय की अपेक्षा भी अस्तिरूप हो जाने के

इसके अतिरिक्त श्लोकाचार के आधारित प्रकरण में कुमारिण भट्ट ने वस्तु के प्रतीति, एकादेश, सामान्य विशेष और निरूपितत्व का निम्न श्लोकों में प्रतिपादन किया है—

सर्वं वस्तुषु बुद्धिरथ व्यावृत्त्यनुपमात्मिका ।  
 ज्ञाते ह्यव्यक्त्यायेन विना सा च न मिद्विपत्तिः ॥  
 अन्योन्यापेक्षिता नित्यं ग्यारसामान्यविशेषयोः ।  
 विशेषाणां च सामान्यं ते च तस्य भवन्ति हि ॥  
 निर्विशेषं न सामान्यं भवेत्कदापिपापवत् ।  
 सामान्यरहितस्याप्यथ विशेषास्तदुदेव हि ॥  
 मदनारम्भरूपेण हेतुं चाप्यादिमी पुनः ।  
 तेन नात्यन्तभेदोऽपि स्यान् सामान्यविशेषयोः १  
 एवं च परिहर्तव्या भिन्नाभिन्नरूपत्वता ।  
 केनचिद्वात्मनेवरस्य नानात्वं चास्य केनचित् ॥ २

उक्त श्लोकों का अर्थ में अधिप्राय यह है कि सभी वस्तुओं का अनुवृत्ति-व्यावृत्ति, सामान्य-विशेष रूप में भान होगा है। इसके बिना वस्तु की मिद्वि नहीं होती है। यानी वस्तु का व्यावृत्ति-स्वरूप सामान्य-विशेषात्मक है और सामान्य-विशेष, वह दोनों अंगों है तथा दोनों ही एक-दूसरे की अपेक्षा से नित्य और अनित्य, भिन्न और अभिन्न हैं। दोनों की मिद्वि परस्परार्थि है। विशेष में रहित सामान्य और सामान्य में रहित विशेष अस्तिविषय (निरर्थक के सीमा) के समान हैं। इनके बिना वस्तु का व्यावृत्ति भी वैसा ही है अर्थात् वस्तु का कोई रूप ही नहीं रहेगा। अतएव सामान्य-विशेष एक दूसरे में सर्वथा भिन्न नहीं है।

विशेष—अनेक रूप हो जायेगा। यदि उसे एकात्म रूप से स्व-पर-वस्तुत्व की अपेक्षा अपावा-भव माना जाये तो वह स्वभाव शुन्य हो जायेगा। इसप्रिये प्रत्येक पदार्थ स्व-रूप की अपेक्षा गन् और पर-रूप की अपेक्षा भग्न होने के कारण भाव-अभाव रूप है। कहा भी है—

सभी पदार्थ स्वरूप की दृष्टि में विद्यमान हैं, पर-रूप की दृष्टि में विद्यमान नहीं हैं। यदि पदार्थ स्वभाव से अस्ति रूप और पर-रूप में नास्ति रूप न हो तो सभी पदार्थ गन् मात्र रूप में एक हो जायें और पदार्थों के स्वरूप का अस्तित्व नहीं रह जायेगा।

—व्याख्या मंजरी, श्लोक १४ की टीका

१ श्लोकार्थिक, आधारितवाद, श्लोक ५, ६, १०, ११

२ श्लोकार्थिक श्लोक १५

इसी तरह प्रत्येक वस्तु में ओंशा में भेदाभेद, एकत्वानेकत्व आदि अनेक प्रतीत रह सकते हैं। जैसे कि गोखर गड़ सामान्य है और कापी, गणेश या अन्य रंग-रिणो सभी प्रकार की गाथा में गड़ गमाय रूप में गाया जाता है, लेकिन गड़ कापी गड़, यह गणेश गाय आदि की ओंशा में अलग-अलग विभक्त है। इसी तरह प्रत्येक गो खरि, आकार, रंग आदि की ओंशा भिन्नता रखती हुई भी गोखर (गो खरि) की ओंशा में एक रूप है, अभिन्न है। लोक व्यवहार में भी यही बात प्रमाण देती जाती है कि परस्पर एक दूसरे के विरोधी माने जाने वाले मर्म एक ही वस्तु में बिना विरोध के रहते हैं। एक ही वस्तु रिणी की ओंशा छोटी और रिणी की ओंशा बड़ी मानी जाती है। जैसे कि देवदत्त नामक व्यक्ति बाबा, मामा, पिता आदि की अलग-अलग ओंशाओं के कारण पृथक् पृथक् माना जाता है, लेकिन स्वयं की ओंशा अभिन्न एक है। वैसे ही प्रत्येक वस्तु स्वयं की ओंशा मरु एक, अभिन्न होते हुए भी भिन्न-भिन्न रूपों की ओंशा अनेक बड़ी और मानी जाती है और उगम रिणी प्रकार के विरोध की आदत नहीं है।

पूर्वोक्त उद्धरणों में यह भत्तीमूर्ति स्पष्ट हो जाता है कि मीमांसादर्शन के प्रकाश विद्वान् कुमारिल भट्ट ने अनेकानुवाद का पूर्णरूपेण समर्थन किया है एवं वस्तु विवेचन के लिये अनेकानुवादोत्पत्ति के अन्वय अनुसरण किया है। अतएव दूसरे शब्दों में भट्ट कुमारिल को जैन दर्शनिक कहें तो अनुचित नहीं होगा। उनके उत्तरवर्ती अन्य विद्वान् ग्रन्थकारों ने भी अपने-अपने ग्रन्थों में अनेकानुवाद के समर्थन में जो विचार व्यक्त किये हैं, अब उनको यही उपस्थित करते हैं।

### पार्यंसार मिथ

श्री पार्यंसार मिथ मीमांसादर्शन के एक समर्थ और प्रसिद्ध टीकाकार हैं। उन्होंने शास्त्रदीपिका नामक ग्रन्थ में सामान्य-विशेष, कार्यकारणभाव, अवयव-अवयवी के भेदाभेद आदि को युक्ति पुरस्कार सिद्ध किया है। तत्सम्बन्धी उनके विचार निम्नानुसार हैं—

सर्वप्रथम अवयव-अवयवी अथवा कारण-कार्य के भेदाभेद के बारे में अनेकानुवादोत्पत्ति के विचार पर विचार करते हैं।

वैशेषिकदर्शन में अवयव से अवयवी को एकांत भिन्न माना है और वेदाददर्शन में एकांत अभिन्न। लेकिन अवयवों से अवयवी एकांततया न तो भिन्न है और न अभिन्न ही है, किन्तु भिन्नाभिन्न उभयरूप है। इसका तात्पर्य यह हुआ कि जिस प्रकार इनका भेद अनुभवसिद्ध है, उसी प्रकार अभेद भी प्रतीतिसिद्ध है। दोनों में से किसी एक की भी उपेक्षा नहीं की जा सकती है। पदार्थों का स्वरूप ही कुछ इस प्रकार का है कि वह उभयात्मक सिद्ध होता है, न कि भेदरूप और न अभेदरूप। अतः इन एकांत रूप से भेद या अभेद मानने वाले वादों को अपूर्णता की ओर सचेत करते हुए मीमांसक विद्वान् पार्यंसार मिथ जैनदर्शन के विद्वान की तरह लिखते हैं—

वयं तु भिन्नाभिन्नत्वं नहि तन्तुम्यः शिरःपाण्यादिभ्यो वा अवयवेभ्यो निष्कृष्टः<sup>१</sup> पटो देवदत्तो वा प्रतीयते तन्तु पाण्यादयोऽथवा एव पटाद्यात्मना प्रतीयन्ते विद्यते च देवदत्ते अस्य हस्तः शिरः इत्यादि कियानपि भेदावभास इत्युपपन्नमुभयात्मकत्वम् ।<sup>२</sup>

अर्थात् हम तो अवयवों से अवयवी अथवा कारण (उपादान रूप) से कार्य को एकात्मता न तो भिन्न मानते हैं और न अभिन्न, किन्तु भिन्नाभिन्न रूप उभय रूप मानते हैं । यानी कारण से कार्य किसी अपेक्षा से भिन्न है और किसी अपेक्षा से अभिन्न भी है । यदि कारण से कार्य को सर्वथा भिन्न ही मान लिया जाये तब तन्तुओं से कपड़े की ओर हाथ-पैर आदि से व्यक्ति की भिन्न पृथक् रूप में प्रतीति होनी चाहिए । परन्तु ऐसा होता नहीं है । इसलिये यह स्पष्ट है कि जो कपड़े और मनुष्य के अवयव हैं, वे किसी सम्बन्ध के द्वारा सम्मिलित हुए पट और मनुष्य के रूप में दृष्टिगोचर होते हैं । हमने सिद्ध हुआ कि कारण से कार्य एकांत रूप से भिन्न नहीं है । किन्तु इस विचार से कि कारण से कार्य भिन्न नहीं है तो सर्वथा अभिन्न है, ऐसा भी नहीं कह सकते हैं । क्योंकि अभेद मान लिया जाये तो लोच में यह कारण और यह इसका कार्य तथा व्यक्ति के लिये यह अमुक और इससे यह हाथ-पैर आदि हैं, यह व्यवहार नहीं बन सरेगा । क्योंकि हाथ-पैर आदि अवयवों से पृथक् स्वतन्त्र रूप से व्यक्ति का अस्तित्व नहीं है । जब हाथ पैर आदि अवयवों से पृथक् स्वतन्त्र रूप से व्यक्ति नाम की यदि कोई वस्तु न हो तो व्यक्ति के ये हाथ, ये पैर, ये शिर आदि हैं, यह लोकप्रसिद्ध व्यवहार भी कैसे बन सकेगा । इस प्रकार के व्यवहार में किसी भी तरह की भ्रांति भी नहीं है । हमसे यह सिद्ध हुआ कि अवयव-अवयवी अथवा कारण और कार्य का परस्पर में भेद और अभेद मानना प्रामाणिक एवं अनुभवसिद्ध है ।

इसी प्रकार से शास्त्रदीपिकाकार को जाति और व्यक्ति का भी एकांत रूप से भेद अथवा अभेद मान्य नहीं है किन्तु भेदाभेद उभयरूप मान्य है । जाति का अभिप्राय सामान्य और व्यक्ति का अर्थ विशेष है । इन दोनों के भेदाभेद उभय रूप मानने के सम्बन्ध में निम्नलिखित कथन है —

सर्वेऽपि वस्तुषु इयमपि गौरियमपिगाः अयमपि वृक्षोऽयमपि, इति व्यावृत्तानुवृत्ताकारं प्रत्यक्षं देशकालावस्थान्तरेऽप्यविपर्यस्तमुदीयमानं सर्व-मेवतर्कभासं विजित्यद्याकारं (सामान्य विशेषाकारं वस्त्वस्तीति व्यवस्थापयति—टीका-मुदसंनाचार्यं) वस्तु व्यवस्थापयत् केनान्येन शक्यते वाधितुं नहि ततोऽन्यद् बलवत्तरमस्ति प्रमाणं तन्मूलत्वात् सर्वं प्रमाणानाम् ।<sup>३</sup>

१ निष्कृष्टः पृथक्कृतः (अलग-अलग किए हुए) ।

२ शास्त्रदीपिका पृ० ४१२ (विद्या विलास प्रेस, काशी)

३ शास्त्रदीपिका पृष्ठ ३८७

नहीं है। उसमें व्यक्ति रूप से अभेद और व्याप्यन्तर रूप से भेद है। इन भेदाभेद से भेदाभेद दोनों की एक ही स्थान में स्थिति निविवाद मिट्ट हो जाती है।

इसी प्रकार एक और स्थान पर जाति-व्यक्ति आदि पदार्थों को एकानता भिन्न अथवा अभिन्न, एक या अनेक, नित्य अथवा अनित्य ही मानने वाले अन्य दार्शनिकों के द्वारा पदार्थों की अनेकानता पर लिये गये आशेषों का उत्प्रेष और समाधान करते हुए लिखते हैं—

नन्वनुवृत्ता नित्याऽनुत्पत्ति विनाशधर्मा च जातिः विपरीतस्वभावा च व्यक्तिः कथं तयोरैक्यम् ? नह्येकमेव यस्तु-अनुवृत्तं व्यावृत्तं नित्यमनित्य-मुत्पत्तिविनाशधर्मकमतद्वयं च सम्भवति, त्रैलोक्यसंस्कारप्रसंगात्, जातिरप्येवमनित्यधर्मा स्यात् व्यक्तिरपि नित्यत्वादि धर्मा। नैव दोषः नानाकार हि तद्वस्तु केनचिदाकारेण नित्यत्वादिक केनचिच्चाऽनित्यत्वादिकं विभ्रन्न-विरोत्स्यते। जातिरपि व्यक्तिरूपेणानित्या व्यक्तिरपि जात्यात्मना नित्येति नात्रकाचिदनिष्ठापतिः।<sup>१</sup>

जाति-व्यक्ति आदि में कथञ्चित् भेदाभेदात्मक अनेकतत्वाद की स्थापना करने के पहले शंकाकार की शंका प्रस्तुत करते हैं—

शंका—जाति-व्यक्ति को एक अथवा अभिन्न स्वीकार करना किसी प्रकार से उचित नहीं कहा जा सकता, क्योंकि जाति-व्यक्ति परस्पर भिन्न-भिन्न स्वभाव रखने वाले हैं। जाति-अनुगत सामान्य व्यापक स्वरूप और व्यक्ति-व्यावृत्ति विशेष व्याप्य रूप है। जाति नित्य है और व्यक्ति अनित्य है, जाति उत्पत्ति-विनाश रहित है और व्यक्ति उत्पत्ति-विनाश सहित है। अतः यह दोनों पदार्थ एक या अभिन्न नहीं माने जा सकते हैं। संसार में ऐसा नहीं देखा जाता है कि एक ही वस्तु सामान्य रूप भी हो और विशेष रूप भी हो। वह नित्य भी हो और अनित्य भी, उत्पत्ति-विनाश रहित भी हो और उत्पत्ति-विनाश सहित भी। यह कभी संभव नहीं और होता भी नहीं कि परस्पर विरोधी धर्म एक ही स्थान पर रह सकें। यदि ऐसा माना जाता है कि परस्पर विरोधी दो धर्म एक स्थान पर रह सकते हैं तो अग्नि में भी शीतता की प्रतीति होती चाहिये और ऐसा मानने पर साकर्यदोष हो जायेगा। जाति भी अनित्य और विनाशी हो जायेगी तथा व्यक्ति भी नित्य एवं अविनाशी माना जायेगा। अब परस्पर विरुद्ध स्वभाव वाले धर्मों में अभेद मानना युक्तिसंगत नहीं है।

इस प्रकार से व्यक्ति और जाति सामान्य-विशेष आदि को सर्वथा भिन्न मानने वालों की शंका है। जिसका समाधान करते हुए शास्त्रदीपिकाकार कहते हैं—

हमारे मत में इस प्रकार की शंकाओं को स्थान नहीं है और न दोष ही उपस्थित किया जा सकता है। वस्तु का वस्तुत्व ही यह है कि वह अनेकविध आकारों को धारण किये हुए है, अनेक प्रकार के धर्मों का आधार बनना ही वस्तु का वस्तुत्व है। अतएव वस्तु किसी आकार, स्वरूप से नित्य और किसी आकार से अनित्यत्व आदि धर्मों को धारण कर रही है। जब पदार्थ की यह स्थिति है और प्रत्यक्ष दिखाई देता है तब विरोध को आशंका नहीं की जा सकती है। इसलिये आकार भेद से विरुद्ध धर्मों का एक स्थान पर समावेश होना सरल है, जैसे कि देवदत्त व्यक्ति एक अवयव है, लेकिन उसमें अपेक्षा भेद से पितृत्व और पुत्रत्व ये दोनों विरोधी धर्म सुगम रीति से विद्यमान देखने में आते हैं। अपने पिता की अपेक्षा उसमें पुत्रत्व है और अपने पुत्र की अपेक्षा उसमें पितृत्व भी है। एक ही घट पदार्थ में अपने अवयवों की अपेक्षा अनेकता है और अवयवों की अपेक्षा एकता है। इसी प्रकार व्यक्ति और जाति में अपेक्षाभेद से नित्यत्व और अनित्यत्व आदि विभिन्न धर्मों की सत्ता के लिए समझना चाहिए। जाति भी व्यक्ति के रूप से अनित्य एवं विनाशी नहीं जा सकती है और व्यक्ति भी जाति की अपेक्षा नित्य एवं अविनाशी माना जा सकता है। कार्य भी कारण रूप से सत् है और कारण भी कार्य रूप से असत् है। इसमें किसी प्रकार के अनिष्ट की आशंका नहीं है। इसके सिवाय जाति व्यक्ति आदि में अभेद की तरह भेद भी विद्यमान है, उसमें नित्यानित्यत्व, व्यापकत्व-अव्यापकत्व भी है।

उक्त समस्त स्पष्टीकरण का सारांश यह है कि जाति-व्यक्ति आदि में अपेक्षा-भेद से नित्यानित्यत्व, भेदाभेदत्व, व्याप्य-व्यापकत्व आदि विभिन्न परस्पर विरोधी धर्म सापेक्ष रूप से एक वस्तु में अविकल रूप से रह सकते हैं।

इस प्रकार मोमासाददर्शनकारों ने एक ही वस्तु नित्यानित्य, भिन्नाभिन्न, एवमनेक किस प्रकार नहीं जाती है, इसका तथा एक ही वस्तु में परस्पर विरुद्ध धर्मों की स्थिति को स्वाभाविक एवं नियमानुसूल सिद्ध करने के लिए, अंगेशावाद अनेकान्त-वाद के सिद्धान्त का गम्भीर रूप से विवेचन किया है। प्रकारान्तर से यह कहा जा सकता है कि उन्होंने जैनदर्शन के अनुरूप ही सत्य तथ्यों को प्रस्तुत करने के लिए अपने चिन्तन को व्यापक बनाया है।

### वैशेषिकदर्शन में स्याद्वाद

वैशेषिकदर्शन का परिचय

यह दर्शन विशेष (परमाणु) से सृष्टि की उत्पत्ति मानता है, अतः इसका नाम वैशेषिकदर्शन है। न्यायदर्शन की तरह यह दर्शन भी पशुरति-शिव को ईश्वर मानता है। इसलिये इसको पाशुपतदर्शन भी कहते हैं।

इस दर्शन के आद्य प्रवर्तक ऋषि माने जाते हैं। ऋषि को ऋषभशर्मा अथवा औनूर्य के नाम से भी कहा जाता है। इन दोनों नामों के सम्बन्ध में किञ्चिदन्वय

है। पौराणिक मान्यता के अनुसार कणाद ऋषि रास्ते में पड़े हुए चावलों के कणों का आहार कर कापोती वृत्ति से अपना जीवननिर्वाह करते थे। इसीलिए इनको कणाद या कणभक्ष भी कहा जाता था। कणाद का जन्म काश्यप गोत्रीय उलूक ऋषि के घर में हुआ था, अतः इनका नाम औलूक्य भी पड़ा। वायुपुराण में इन्हें द्वारका के पत्र प्रभास में रहने वाले शोमजर्मा का शिष्य कहा है।

औलूक्य नामकरण के बारे में वैदिक परम्परा का कथन है कि स्वयं ईश्वर ने उलूक (उल्लू) का रूप धारण कर कणाद ऋषि को द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय इन छह पदार्थों का उपदेश दिया था। इस उपदेश के आधार पर कणाद ऋषि ने जीवों के उपकार के लिए वैशेषिक सूत्रों की रचना की और इन्हीं से औलूक्य नाम से कहे जाने लगे।<sup>१</sup>

चीनी बौद्ध विद्वान चिन्साङ्ग का कथन है कि उलूक रात्रि में सूत्र रचना और दिन में भिक्षावृत्ति करते थे। इसीलिए उनका नाम उलूक पड़ गया। दूसरी कथा लिखी है कि उलूक के रचे हुए सूत्र सात्यदर्शन के सूत्रों से बड़े-बड़े (विशेष) थे, इसीलिए उलूक का दर्शन वैशेषिकदर्शन के नाम से प्रसिद्ध हुआ। सूत्रालंकार के रचयिता अश्वघोष ने कहा है कि जैसे रात में उल्लू शक्तिशाली होता है वैसे ही संसार में बुद्ध के आने से पहले यह दर्शन भी शक्तिशाली था। बुद्ध के आगमन से यह दर्शन प्रभास-हीन हो गया। इसलिए इस दर्शन का नाम औलूक्य दर्शन हो गया।

कणाद ने वैशेषिक सूत्रों की रचना की। प्रशस्तपाद इन सूत्रों के प्रमुख भाष्यकार हैं। वैशेषिक सूत्रों पर रावण भाष्य और भारद्वाज वृत्ति नाम के दो भाष्यों का उल्लेख भी मिलता है, लेकिन वे अप्राप्य हैं। प्रशस्तपाद भाष्य पर व्योमशेखर ने व्योमवती, श्रीधर ने न्यायरुदली, उदयन ने किरणावली और श्रीवत्स ने सीतारत्न टीकाएँ लिखी हैं। नवदीप के जगदीश भट्टाचार्य ने भाष्यमूर्ति और श्रीगुरु विषय कणाद रहस्य नामक प्रसिद्ध टीका ग्रन्थों की रचना की है। इसके अनिरुक्त शिष्या की सप्तपदार्थी, लोणाति भास्कर की तर्ककौमुदी, विश्वनाथ का भाषापरिच्छेद, तर्क-संग्रह, तर्कामृत आदि ग्रन्थ वैशेषिकदर्शन के महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ हैं।

महर्षि कणाद के समय और वैशेषिक दर्शन की उत्पत्ति के विषय में एकता नहीं है। ईसा की छठी शताब्दी के चिन्साङ्ग नामक चीनी बौद्ध विद्वान वैशेषिकदर्शन के जन्मदाता उलूक का समय बुद्ध से आठ सौ वर्ष पूर्व मानते हैं और श्री यूई बेंटिंग

१ वैशेषिक स्यादौलूक्य निव्यद्रव्यवृत्तयोऽत्र विशेषाः ते प्रयोजनमस्य वैशेषिक शास्त्रं तद्वैशेषिकीने वा वैशेषिक उलूकस्यापत्यमिव तज्जन्यत्वादौलूक्यं इति उलूक वेपथारिणा महेऽवरेण प्रणीतमिति प्रसिद्धिः।

—अभिधान चिन्तामणि ३।५२६ वृत्ति

दमन की उत्तमि कुछ के समय में पुर्व और कम में कम ईता की प्रथम दशाब्दी के अंग में वैदेशिक मूलों की रचना का समय मानते हैं।

अथवा अंगि रचित वैदेशिक मूल के दम आयात है। उसके अंतर्भावगत दम की परिभाषा करने हुए अथवा अंगि करने हैं—दम वह है जिसके द्वारा दशकों का काम होने में योग्य मिलता है। दमार्थ छत है—दम, मूल, कम, सामान्य, विदेश और समकालीन दमों में दम के भी मूल के वैदेशिक, कम के वैदेशिक और सामान्य के भी दम हैं। विदेश और समकालीन का अन्तर्भाव दम में होने से दम-दम है।

गृही, जन, अंगि, वायु, अथवा काम, विद्या, आयात और दम इन भी भेदों में वे आदि के चार दमों के कारण और दम व्यापारों के मूल ही हैं, वैदेशिक उनकी उत्तमि प्रभावगतभाव्य व अनुगत दम का है। यह भी दो के दम दम के भोग का समय आता है तब मंदिर का उनका अनुगत मूल रचना की दमार्थ होती है। दम दमों के कारण भी दो के अन्तर्भाव में वायु के दमार्थका में अन्तर्भाव होती है जिसमें अन्य प्रभावों में अन्तर्भाव होती है और उसके अन्तर्भाव प्रभावों में परस्पर संबंध होता है। दो प्रभावों के मिलने में दमार्थ उत्तम होता है, तीन दमों के मिलने में अन्तर्भाव बनता है। दमों दम में दमार्थ वायु उत्तम होती है। फिर दम वायु के दमार्थका में अन्तर्भाव दमों में दम दमार्थ अन्तर्भाव आदि के दम में अन्तर्भाव अन्तर्भाव उत्तम होती है। दम दम दम में गृही प्रभावों के अन्तर्भाव में दमार्थका दम में दमार्थका उत्तम होती है। फिर दमो दम अन्तर्भाव में दम प्रभावों के परस्पर संबंध में दम दमार्थका के दम में अन्तर्भाव अन्तर्भाव उत्तम होती है। दम दम चारों दमार्थों की उत्तमि हो जाती है। दम वैदेशिकदमों का प्रभावका है।

प्रभावों की व्याख्या दम दम की दम है कि दमों की भी दो के दम करने आदरे, अन्तर्भाव ही छोटे अन्तर्भाव अनु पर दम आदरे। फिर दमों की दमों की

१ वैदेशिक मूल और दमार्थका आदरे में दम दम कम आदि दम दमों का दम है। दमार्थका दमार्थका आदि में भी वैदेशिक दम के दम दम दमों का दम है, वैदेशिक दम के अन्तर्भाव और दम अन्तर्भाव आदि दमों के दम दमों में अन्तर्भाव दम दमों दमों दमार्थका दम दमों के दम है। दमों दम है कि अन्तर्भाव दम दम मी है। दम दमों की दम अन्तर्भाव भी दम अन्तर्भाव दम है। दमार्थका में दम दमों का दमार्थका दम के दम दम दमों का दम दम दम की दम है। दमार्थका के अन्तर्भाव दो दम के अन्तर्भाव दम दम दमों की दम है। अन्तर्भाव के अन्तर्भाव में दम है। अन्तर्भाव दमार्थका दम

(दमार्थका)

—अन्तर्भाव, दम



कल्पना कीजिये। ऐसा करते-करते जब अविभाज्य अंश प्राप्त हो जाये तब समझ लीजिये कि परमाणु मिल गया। वस्तुतः इस गृष्टि के कर्ता परमाणु ही हैं। शरीर इन्हीं के विविध संयोगों से सब चीजें उत्पन्न हुई हैं।

पाँचवाँ द्रव्य आकाश एक है। इसका प्रधान गुण शब्द है। छटा, सान्ना और आठवाँ द्रव्य क्रमशः काल, दिक्, आत्मा अनुमानगम्य है। नौवाँ द्रव्य मन (मौनो इन्द्रिय) है। जिसका इन्द्रियों के माय संयोग होना ज्ञान के लिए आवश्यक है।

वैशेषिकदर्शन में प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो प्रमाण स्वीकार किये गये हैं।

न्याय और वैशेषिक दर्शन बहुत-सी मान्यताओं में एकमत होने से समानतरी माने जाते हैं। न्यायभाष्यकार वात्स्यायन ने वैशेषिक सिद्धांत को न्यायदर्शन का प्रतिनिधक सिद्धांत कहा है। बौद्ध विद्वान् आर्यदेव और हरिवर्मन ने न्याय और वैशेषिक दर्शन का पृथक्-पृथक् रूप से उल्लेख नहीं किया है। इतना ही नहीं उत्तरवर्ती अनेक वैशेषिक दर्शनकारों ने अपने-अपने ग्रन्थों में न्याय और वैशेषिक दर्शनों के सिद्धांतों का समान रूप से उपयोग किया है। इसके बारे में विद्वानों का मत है कि प्रशस्त पाद भाष्यकार के समय में वैशेषिक सिद्धान्त और उद्योतकर के समय के न्याय-सिद्धान्तों में बहुत कम अन्तर था, किन्तु उत्तरकाल में वैशेषिक दर्शन ने आत्मा और अनात्मा—विशेष की ओर मुख्य रूप से ध्यान दिया और परमाणुवाद का विशेष रूप से अध्ययन किया तथा नैयायिकों ने न्याय और तर्क को वृद्धिगत करने में अपनी शक्ति का उपयोग किया। फलस्वरूप न्याय और वैशेषिक दर्शन में अन्तर बढ़ता गया। उत्तरकाल में तो यह अन्तर अपनी चरमसीमा पर पहुँच गया। नव्य नैयायिक रघुनाथ आदि ने वैशेषिक दर्शन के मान्य पदार्थों का खंडन करने के लिए 'पदार्थ खंडन' जैसे ग्रन्थों की भी रचना की।

न्याय और वैशेषिक दर्शन में मतभिन्नता के मुख्य बिन्दु निम्न प्रकार हैं—

(१) वैशेषिक को भिन्न प्रमाण नहीं मानते हैं, परन्तु वेदों के प्रामाण्य को स्वीकार करते हैं। नैयायिक शब्द को भिन्न प्रमाण मानकर वेदों के अतिरिक्त अन्य ऋषि आप्तजनों को भी प्रमाण मानते हैं।

(२) वैशेषिक तो प्रत्यक्ष और अनुमान को प्रमाण मानते हैं। लेकिन नैयायिक उपमान को भिन्न प्रमाण मानते हैं और अर्थापत्ति, संभव, ऐतिहासिक को प्रमाण मानकर उनका प्रत्यक्ष, अनुमान आदि चार प्रमाणों में अन्तर्भाव करते हैं।

(३) वैशेषिक दर्शन में द्रव्य, गुण, कर्म आदि षट् पदार्थों पर विशेष रूप से चर्चा की गई है, जबकि नैयायिक प्रमाण, प्रमेय आदि सोनह पदार्थों को मानते हैं। न्यायमूल में द्रव्य, गुण, कर्म, विशेष और समवाय के बारे में कोई चर्चा नहीं आती है।

(४) वैशेषिक दर्शन में ईश्वर का नाम नहीं आता है और न्यायमूल में ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध दिया गया है।

(५) वैशेषिक मोक्ष को निःश्रेयस् अथवा मोक्ष नाम से कहते हैं और शरीर से सदा के लिए सम्बन्ध छूट जाने को मोक्ष कहते हैं। नैयायिक मोक्ष को अपवर्ग नाम से कहते हैं और दुःखशय को अपवर्ग मानते हैं।

उक्त प्रकार की वैचारिक भिन्नता होते हुए भी दोनों दर्शनों के साधुओं के वेश, आचार आदि के सम्बन्ध में गुणरत्नसूत्र ने परदर्शन समुच्चय टीका में निम्न प्रकार से वर्णन किया है—

न्याय और वैशेषिक मतानुयायी साधु निरन्तर दण्ड धारण करते हैं। मोटी लंगोटी धारण करते हैं। अपने शरीर को कंबल से ढके रहते हैं और जटा बड़ाते हैं, शरीर पर भस्म लेपते हैं, यज्ञोपवीत रखते हैं, हाथ में जलपात्र रखते हैं, नीरस भोजन करते हैं, प्रायः वृक्षों के नीचे वन में रहते हैं, तुम्बी रखते हैं, कंदमूल और पत्त पर जीवन-निर्वाह करते हैं, आतिथ्य कर्म में रत रहते हैं, कोई स्त्री सहित होते हैं और कोई स्त्री रहित होते हैं। दोनों में स्त्रीरहित अच्छे माने जाते हैं, पंचाग्नि तप तपते हैं और संयम की उत्कृष्ट स्थिति में मग्न रहते हैं, प्रातः काल दांत, हाथ, पैर आदि को साफ करके अंग में भस्म लगाकर शिव का ध्यान करते हैं। उनके अनुयायी यजमान लोग नमस्कार करते समय 'ॐ नमः शिवाय' बोलते हैं और सन्यासी सिर्फ 'नमः शिवाय' कहते हैं। ये तपस्वी शैव, पाशुपत, महाप्रतधर और कालमुख के भेद से चार प्रकार के होते हैं। नैयायिकों और वैशेषिकों का देवता के विषय में मतभेद नहीं है।

इस प्रकार से वैशेषिक दर्शन का संक्षेप में परिचय देने के बाद अब स्याद्वाद प्रणाली के अनुसरण सम्बन्धी वैशेषिकदर्शन के कतिपय उदाहरण प्रस्तुत करते हैं।

सामान्य विशेष की उभयरूपता

यह तो स्पष्ट किया जा चुका है कि जैनदर्शन किसी भी वस्तु को एकांत रूप से सामान्य या विशेष नहीं मानता है, किन्तु सामान्य-विशेष उभय रूप स्वीकार करता है। इस सिद्धान्त को वैशेषिकदर्शन के प्रणेता महर्षि कणाद ने भी अपनाया है। किसी स्थान पर तो पूर्णतया स्वीकार किया है, और कहीं पर आंशिक रूप में, किन्तु स्वीकार अवश्य किया है। जैसे उन्होंने साधारण और विशेष नाम के दो स्वतंत्र पदार्थ माने हैं और उनमें से सामान्य के 'पर' और विशेष के 'अप' से दो भेद करके पर को 'सत्ता' और अपर को 'सामान्य' के केवल सामान्य रूप से ही स्वीकार किया है। सामान्य-विशेष उभय रूप माना है—

ब्रह्मत्वं

व्यक्तं

प्रशस्तपाद भाष्य में उक्त सूत्र की व्याख्या करते हुए जैनदर्शन के मंत्र की तरह सामान्य-विशेष उभय रूप में मानकर स्पष्ट रूप से कहा है—

‘सामान्यं द्विविधं परमपर चानुवृत्ति प्रत्ययकारणं । तत्र पर सत्ता महाविषयत्वात् साचानुवृत्तेरेव हेतुत्वात् सामान्यमेव । द्रव्यत्वाद्यपरमत्वविषयत्वात्, तच्च व्यावृत्तेरपि हेतुत्वात् सामान्यं सद्विशेषाख्यामपि लभते ।’

उक्त अंश का सारांश यह है कि सामान्य अनुवृत्ति का हेतु होने से पर-आर के भेद से दो प्रकार का है । पर सत्ता रूप है और उसका विषय व्यापक एवं अनुवृत्ति का मुख्य कारण होने से तो सामान्य कहलाता है और द्रव्यत्व आदि अपर अन्व-विषय वाला होने और व्यावृत्ति का भी कारण होने से सामान्य होकर भी विशेष कहा जाता है । यानी सामान्य सिर्फ सामान्य रूप ही नहीं किन्तु विशेष रूप भी है । द्रव्यत्व, गुणत्व आदि यद्यपि सामान्य रूप हैं लेकिन सत्ता की अपेक्षा उनमें विशेषत्व और पृथ्वीत्वादि की अपेक्षा सामान्य रूपता यह दोनों ही धर्म रहते हैं । इसी बात को और अधिक स्पष्ट करते हुए सूत्रकार लिखते हैं—

सामान्यं विशेष इति बुद्ध्यपेक्षम् ।<sup>१</sup>

अर्थात् सामान्य और विशेष यह ज्ञान की अपेक्षा से हैं । इसका स्पष्टीकरण करते हुए भाष्यकार कहते हैं—

द्रव्यत्वं पृथ्वीत्वापेक्षया सामान्यं सत्तापेक्षया च विशेष इति ।

द्रव्यत्व पृथ्वीत्व की अपेक्षा सामान्य और सत्ता की अपेक्षा से विशेष है । अतएव सामान्य विशेष उभय रूप है ।

उक्त कथन का विशेष स्पष्टीकरण करते हुए उपस्कारकर्ता शंकर लिखते हैं—

परमपिसामान्यमपरमपि तथा । परन्तु सामान्यं विशेष संज्ञामपि लभते यथा द्रव्यमिदमित्यनुवृत्ति प्रत्ययेऽसत्ययेव नायं गुणो नेदं कर्मेति विशेषे प्रत्ययः तथा च द्रव्यत्वादीनां सामान्यानामेव विशेषत्वम् ।

अर्थात् सामान्य के दो भेद हैं—पर और अपर । परन्तु सामान्य विशेष भी कहलाता है । जैसे कि यह द्रव्य है, इसमें अनुवृत्ति प्रत्यय होने पर भी यह गुण नहीं है, यह कर्म नहीं है, इस प्रकार का विशेष प्रत्यय भी होने देला जाता है । इसीप्रकार द्रव्यत्वादि सामान्यों को विशेष भी कह सकते हैं । यानी द्रव्यत्व रूप अनुवृत्ति प्रत्यय होने पर यह गुण नहीं, यह कर्म नहीं आदि विशेष प्रत्यय भी होता है । अतः वस्तु केवल सामान्य अपेक्षा विशेष रूप ही है, ऐसा एकांत नियम नहीं है किन्तु सामान्य रूप होकर विशेष रूप भी है ।

इस प्रकार महर्षि कणाद ने स्पष्ट रूप से अनेकातवाद का प्रतिपादन किया है। वस्तु को सामान्य-विशेष उभयात्मक होने के बारे में पहले विशेष रूप से स्पष्ट किया जा चुका है, जिसने पुनरावृत्ति करना उचित नहीं है।

कोई भी पदार्थ एकातरूप से सत् अथवा असत् नहीं है। वह जैसे सत् है वैसे असत् भी है। इसीलिए जैनदर्शन में वस्तु को सदसत् उभयरूप माना है। उसके मन से पदार्थ में सत्व और असत्व इन दोनों धर्मों की सत्ता है। जैसे घट सत् भी है और अमत् भी है अथवा ऐसा कह सकते हैं कि घट में जैसे सत्व मौजूद है, वैसे ही असत्व भी विद्यमान है। यद्यपि ऊपरी तौर से देखने पर यह बात विलक्षण प्रतीत होती है, परन्तु विचार करने पर यह सिद्धान्त व्यवस्थित और वस्तुस्वरूप के सर्वथा अनुकूल प्रतीत होता है। जैसे कि घट है और नहीं है—यह सुनना अटपटा लगता है, लेकिन इसकी गहराई में जाने का प्रयत्न नहीं किया जाता कि यह क्यों कहा गया है? उक्त कथन का यह तात्पर्य नहीं कि घट जिस रूप से, जिस अपेक्षा से, सत् कहा जाता है उसी रूप व अपेक्षा से असत् भी कहा जाता है। घट अपने स्वरूप की अपेक्षा तो है, और पररूप की अपेक्षा 'नहीं', अतः स्वरूप की अपेक्षा अस्तित्व और पररूप की अपेक्षा नास्तित्व यह दोनों धर्म पदार्थ में अपनी सत्ता प्रामाणिक रूप से भान कराने हैं और पदार्थ को सदसत् उभयरूप रूप सिद्ध करते हैं। यदि घट को स्वरूप की तरह पर-रूप से भी सत् और पर-रूप की तरह स्वरूप से भी असत् मान लिया जाये तब यह पर-रूप में भी क्रमशः सत्, असत् हो टहरेगा। इस प्रकार वस्तु का जो प्रतिनियत स्वरूप है वह विवृत हो जायेगा और घट घट में जो भेद की व्यवस्था दृष्टिगोचर होती है, उसका भी उच्छेद हो जायेगा। अतएव यह सिद्ध हुआ कि स्वरूप की अपेक्षा सत् और पर-रूप की अपेक्षा असत् एवं सदसत् उभयरूप से वस्तु का कथन करना युक्तियुक्त है।

वस्तु की सदसदात्मकता के बारे में ऊपर जो सफेद किया गया है उसका कुछ उल्लेख अन्योन्याभाव के निरूपण के प्रसंग में महर्षि कणाद ने निम्न प्रकार से किया है—

सच्चासत् । यच्चान्यदसदस्तदसत् ।<sup>१</sup>

उपस्वार एवं भाष्य में उक्त दोनों मूत्रों की व्याख्या क्रमशः इस प्रकार की गई है। उपस्वारकर्ता लिखते हैं—

प्रागभावप्रध्वंसो साधयित्वाऽऽन्योन्याभावं साधयितुमाह—सच्चा-सदिति । यत्र सदेव घटादि असदिति व्यवहियते तत्र तादात्म्या भावः प्रती-

यते । भवति हि अमग्नश्चो गगारमना, अगन् गौरश्वरमना, अगन् पटो घटात्मना इत्यादि ।<sup>१</sup>

भाष्यकार निम्नो है—

तदेव रूपान्तरेण मध्यम्येन रूपेण गद् भवतीत्युक्तम्.....  
अश्वात्मना सन्नप्यश्वो न गवात्मनास्तीति<sup>२</sup>

ऊपर दिये गये शूत्रो, उपस्कार और भाष्य के कथन का यह आशय है कि घट अपने निजो स्वरूप में तो है और पर रूप में नहीं है । अश्व अपने अश्व स्वरूप में सन् है और गो रूप में अगन् है । इसका अर्थ यह हुआ कि घटादि प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूप की अपेक्षा सन् और घटादि प्रत्येक पर-रूप की अपेक्षा से अगत् है । इस कथन से यह सिद्ध हुआ कि प्रत्येक पदार्थ में स्व-पर-रूप की अपेक्षा सन्-अगन् दोनों रहते हैं ।

इसी बात को अनेकान्तवाद भी व्यक्त करता है कि प्रत्येक पदार्थ स्व-पर-रूप-पेक्षा सदसदात्मक है । विभिन्न दर्शन भी उक्त कथन का समर्थन करते हैं और वह सब मानते हुए भी उनकी अनेकान्तवाद के स्रष्टन की प्रवृत्ति को देगकर आश्चर्य होता है । ऐसा प्रतीत होता है कि अनेकान्तवाद का स्रष्टन करना तत्कालीन युग का एक सामान्य प्रवाह ही बन गया था तथा गतानुगतिको स्रोतः के अनुसार बिना योग्य विवेक के भी कुछ न कुछ लिखना स्वदर्शन की प्रतिष्ठा का अंग माना जाने लगा था ।

वैशेषिक दर्शन में अनेकातवाद के समर्थन को प्रस्तुत करने के बाद अब न्याय-दर्शन की दृष्टि को स्पष्ट करते हैं कि उगने अनेकातवाद का किस रूप में समर्थन किया है ।

## न्यायदर्शन में स्याद्वाद

### न्यायदर्शन का परिचय

साध्य-साधन के अविरोध को युक्ति कहते हैं । युक्ति द्वारा वस्तु की परीक्षा करना न्याय है । प्रत्येक वस्तु को तर्क की कसौटी पर कगना न्यायदर्शन है । इसका दूसरा नाम नैयायिक दर्शन भी है ।

इस दर्शन के आद्य प्रवर्तक महर्षि गौतम हैं । ये ईश्वर (शिव) को भगवान मानते थे । इनके बारे में ऐसी किवंदती है कि ईश्वरभक्ति में लीन होकर चलते समय ये कई बार कूँए (छाहूँ) में गिर जाते थे । अतः ईश्वर ने इनके पैरों में आँखें बना दी थी । पैरों में आँखें होने से इनका नाम अक्षपाद हो गया । इस मत के अनुयायी न्याय

१ उपस्कार (शंकर मिश्र), पृ० ३१३

२ वैशेषिक भाष्य, पृ० ३१५

प्रधान होने से नैयायिक, निम्न को भगवान मानने से श्रेष्ठ और अक्षरों के स्थित होने से आश्रय भी कहवाते हैं।

महर्षि योग्य ने न्यायसूत्रों की रचना की। इसकी रचना के सम्बन्ध में विभिन्न मत मिलते हैं। प्रो० जैकोबी ने २००-४५० ई० सन् में व्याससूत्रों की रचना का काल माना है। श्री घ्न इस समय की ई० सन् १५०-२५० ख्रीष्टार करते हैं। प्रो० भूष ने व्याससूत्रों की रचना का समय ईसा पूर्व दूसरी शताब्दी माना है। व्यास सूत्रों पर बालक्यायन रचित भाष्य प्रमुख है। बालक्यायन भाष्य पर उत्तमेश्वर (११५ ई०) ने व्यासवार्तिक की रचना की। वाचस्पति मिथ अयन भट्ट, यदेल, उदयन आदि विद्वान् व्यासदर्शन के समर्थ प्रकाशक हुए हैं। व्यासदर्शन में मुख्यतया के अ-मर्याद सिद्धिवादों को गणित उदाहरण है। गणित की सबसे रचना तत्त्वविज्ञानमिति है। इस ग्रंथ में नैयायिकों के चार प्रमाणों पर चर्चा की गई है। इस तत्त्वविज्ञानमिति ग्रंथ पर मयुराचार्य (ई० स० १५८०), जगदीश (सन् १५६०) और गङ्गाधर (सन् १५५०) ने टीकाएँ लिखकर मध्यन्याय को विकसित रूप दिया है। इस मध्यन्याय प्रणाली को उत्तरवर्ती विभिन्न दर्शनों के व्याख्याताओं ने अंगीकार करके अपने-अपने दर्शनों के ग्रंथों की रचना की है।

नैयायिक दर्शन में भगवान् निम्न (महेश्वर) को जगत का सर्वज्ञ और संहारक माना गया है। वे व्यापक, नित्य, एक और सर्वज्ञ हैं। महेश्वर के १८ अवतार बने गये हैं।

नैयायिक दर्शन में १६ तत्त्व माने जाते हैं—प्रमाण, प्रमेय, संज्ञा, प्रयोग, इष्टांति, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेतुभाषा, छान, जाति, निरूपणम्। श्री योग्य का कथन है कि इन सोलह तत्त्वों का ही ठीक-ठीक ज्ञान होने से मुक्ति होती है।

नैयायिक दर्शन प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और भाग्य इन चार को प्रमाण मानता है। प्रमेय के १२ भेद हैं—आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, पुनर्जन्म, फल, दुःख, मोक्ष।

इसकी मान्यता के अनुसार दुःख से अत्यन्त लूटकारा होता ही मोक्ष है। नैरी दीक्षा का महत्त्व बताने हुए ये लोग कहते हैं कि यदि हम दीक्षा को १२ बने वाला कोई छोड़ भी दे तो वह चाहे वाद-वादी भी क्यों न हो, मुक्ति को प्राप्त हो जाता है। इसका कहना है कि जो निम्न का धीनभाव भाव से स्मरण करता है, वह धीनभाव बन जाता है और जो गणितभाषा से ध्यान करता है, वह गणितभाषा को प्राप्त होता है।

नैयायिक और वैशेषिक दर्शन में ही, । ने । प्रमाणता है निम्न गणितभाषा में अधिष्ठ है, निम्न का भवेन वैशेषिक । ने । निम्न में निम्न आ चुका है। नैयायिक और वैशेषिक दर्शन । ने । निम्न, भाषा प्रत्यक्षः समान है।

न्यायदर्शन का संक्षिप्त परिचय देने के बाद अब अनेकातवाद को इस दर्शन ने अपने ग्रंथों में किस रूप से स्वीकार किया है, यह बतलाते हैं।

वात्स्यायन भाष्य में स्याद्वाद का रूप

महर्षि गौतम के न्यायसूत्र के भाष्यकार वात्स्यायन ने पदार्थ विवेचन में निम्न प्रकार से अनेकातवाद का आशय लिया है—

विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थाविधारणं निर्णयः।<sup>१</sup>

एतच्च विरुद्धयोरेकधर्मिस्थयोर्वोधव्यं, यत्र तु धर्मिसामान्यतया विरुद्धौघर्मौ हेतुतः सम्भवतः तत्र समुच्चयः हेतुतोऽर्थस्य तथामावोपपत्ते इत्यादि।

अर्थात् पक्ष-प्रतिपक्ष द्वारा विचार करके पदार्थ का जो निश्चय किया जाता है, उसे निर्णय कहते हैं। परन्तु यह विचार करने का अवसर तभी आता है जब एक धर्म में विरुद्ध धर्मों की स्थिति हो अर्थात् किसी एक धर्म में विरुद्ध अनेक धर्म-पक्ष विद्यमान हों तभी विचार करके निर्णय किया जाता है। लेकिन जहाँ धर्मों सामान्य में धर्मों की मता प्रामाणिक रूप से सिद्ध हो वहाँ पर तो समुच्चय ही मानना चाहिए, क्योंकि प्रामाणिक रूप से ऐसा ही सिद्ध है। वहाँ पर तो परस्पर विरुद्ध दोनों ही धर्मों को स्वीकार करना चाहिए।

उक्त कथन का अभिप्राय यह है कि जहाँ पर प्रमाण, युक्ति न हो वहाँ पर परस्पर विरुद्ध धर्मों की अवस्थिति में विरोध है, लेकिन प्रमाण होने पर परस्पर विरुद्ध धर्मों की एक ही स्थान पर स्थिति मानने में कोई दोष नहीं है।

इसी प्रकार से जाति के लक्षण में भाष्यकार वात्स्यायन स्पष्ट करते हैं—

समानप्रसवार्त्मिका जातिः।<sup>२</sup>

या सामानां बुद्धि प्रसूते भिन्नेष्वधिकरणेषु यया बहूनीतरतो न व्यावर्तन्ते योऽर्थोऽनेकत्र प्रत्ययानुवृत्तिनिमित्तं तत्सामान्यम्। यच्च केषांविध-भेद कुतश्चिद् भेदं करोति तत्सामान्यविशेषो जातिरिति।

इसका अर्थ यह है कि जाति सामान्य रूप भी है और सामान्य-विशेष उभयरूप भी है। द्वयों के आपस में भेद रहते हुए जो समान बुद्धि को उत्पन्न करे, वह केवल सामान्य जाति है और जो किन्हीं का तो आपस में अभेद और किन्हीं के साथ भेद को मिट्ट करे, वह सामान्य-विशेष उभयरूप जाति कहलानी है।

इसी प्रकार न्यायसूत्रों एवं भाष्य के आधार पर अन्य अनेक ग्रन्थकारों का

१ न्यायसूत्र १।१।८१

२ न्यायसूत्र २।२।६६

चित्त ग्रंथों अथवा स्वतन्त्र रूप से लिखे गये अन्य ग्रन्थों में भी अनेकातवाद का समर्थन प्राप्त होना है। लेकिन विस्तार भय से उन सब को उपस्थित नहीं करके न्यायमूत्रों पर वैदिक मुनि हरिप्रसाद स्वामी रचित 'वैदिक वृत्ति' के कतिपय उदाहरण प्रस्तुत करते हैं।

यद्यपि स्वामीजी ने अपनी वैदिक वृत्ति में 'नैकस्मिन्न समवात्' (२।२।३२ ब्रह्मसूत्र) इस सूत्र की व्याख्या के प्रसंग में अनेकानुवाद का खण्डन शंकराचार्य से भी बढ़कर करने का प्रयत्न किया है और यहाँ तक कह दिया है कि अनेकात सिद्धान्त किसी प्रकार भी विश्वास करने योग्य नहीं है। लेकिन आगे चलकर स्वामीजी ने अपनी वृत्ति में जो अनेकातता का समर्थन किया है, वह विशेष की अपेक्षा भी बढ़कर है। उन्होंने एक ही वस्तु को सदसत् उभयरूप मानते हुए लिखा है—

ननु कर्मणा यदिदं फलं निष्पद्यते तत्किं निष्पत्तेः प्रागसद् वसंतं किं वाऽनदिति जिज्ञासायां पूर्वं तावत् पूर्वपक्षमाह—

नासन्न सन्न सदसत् सद सतोर्वैधर्म्यात् ।  
प्राङ् निष्पत्तेरित्यनुवर्तते । फलमिति प्रकरणात्लभ्यते तच्च कार्य-  
मात्रोपलक्षणं नासदिति प्रतिज्ञायां 'उपादाननियमात्' न सदिति प्रतिज्ञायां  
'उत्पत्त्यसम्भवात्' इति हेतुद्वयोपेक्षः । असत् निष्पत्तेः प्राक् फलमसत् न भवति  
कुतः उपादाननियमात् कार्यविशेषनिष्पत्त्यै कारणविशेषोपादानस्य निय-  
मात् । सत्-निष्पत्तेः प्राक् फलं सत् न भवति कुत ? उत्पत्त्यसंभवात् सत्  
उत्पत्तेः सम्भवाभावात् । सदसत् निष्पत्तेः प्राक् फल सदसत् न भवति कुत ?  
सदसतोः सतोऽसत्तश्च द्वयोर्वैधर्म्यात् विरुद्धधर्मकत्वात् मिथो विरोधादिति  
यावत् ।

अर्थात् कर्म से जो फल उत्पन्न होता है, वह उत्पत्ति से पूर्व सत् है अथवा असत् ? इस प्रश्न पर पहले पूर्व पक्ष रूप सूत्र का उल्लेख करके कहा है—नासन्न-सन्न—इत्यादि यानि उत्पत्ति से पूर्व फल—कार्य न तो असत् है और न सत् और न सत्-असत् । क्योंकि यदि उत्पत्ति से पूर्व कार्य को सर्वथा असत् रूप ही माना जाये तब तो तन्तुओं से पट, मिट्टी से घट और तिलों से ही तेल आदि उत्पन्न होने का जो नियम देखा जाता है, उसकी उपपत्ति नहीं हो सकती है। जिस प्रकार असत् रूप पट तन्तुओं से, असत् रूप घट मिट्टी से और असत् रूप तेल तिलों से उत्पन्न होता है, उसी प्रकार तन्तुओं से पट, मिट्टी से घट और बालू-रेत से तेल भी उत्पन्न होना चाहिए। क्योंकि जैसे तन्तुओं से पट, उत्पत्ति से पूर्व सर्वथा नहीं है, ऐसे ही मिट्टी में भी नहीं है तथा जिस प्रकार तिलों में पहले तेल का सर्वथा अभाव है, ऐसे बालू आदि में भी उसका



अगत् है। फिर क्या कारण है, जो कि मनुष्यों में ही यह, मिट्टी में ही यह, जल में ही यह उदय होता है? क्योंकि अगत् तो सब जगत् पर समान ही है और सब में ही देगा जाता है कि जिसको तोड़ की जरूरत होती है, वह जिनको तोड़ने के लिये बनाया जाता है। यदि उत्पत्ति में पूर्व कार्य सर्वथा अगत् हो तब तो इस प्रकार का निमित्त उत्पत्ति का कारण होगा। इससे मान्य होता है कि उत्पत्ति में पूर्व कार्य सर्वथा अगत् रहता गया उसे यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि यदि मनुष्य ही मान लिये तब तो उसकी (कार्य की) उत्पत्ति ही नहीं बन सकती है। क्योंकि जो मनुष्य कभी उत्पन्न होता नहीं (उत्पत्ति-विनाश में रहित होना ही मनुष्य का लक्षण है) तब भी कार्य का उत्पन्न होना देना है। अब यह मनुष्य भी नहीं है तथा मनुष्य का भी कार्य का नहीं कह सकते हैं, क्योंकि मनुष्य-अगत् दोनों आपस में मिलते हैं। तब ही एक ही स्थिति हो जाती पर दूसरा नहीं रह सकता है। इसलिए उत्पत्ति पूर्व कार्य मनुष्य-अगत् उभय रूप भी नहीं है।

यह शब्दाकार का पूर्व पक्ष है। दूसरा समाधान करने के लिए निम्नलिखित—  
मिथ्यान्तमात्र—

उत्पादव्यय दर्शनात्<sup>१</sup>

प्राक् निष्पत्ते सदसदिति चानुवर्तते फलसाम्बन्ध पूर्वान्ति  
निष्पत्ते। प्राक् फल कार्य सदसदिति वेदितव्यम्। कुतः? उत्तरादसत्  
दर्शनात्। तदुत्पत्तिविनाशयोरुपलभ्यमानत्वात्। 'चेदुत्पत्तेः प्राक् कार्यस्य  
भवेत्—न जातूत्पद्यते। असत् शशशृंगादेरुत्पत्त्य दर्शनात्। सच्चैव न स्य  
चिद् विनश्येत्। पुरस्तात् सत् पश्चादपि सत्त्वनिमित्तमेव विनाशोपपन्नः।  
उत्पद्यते विनश्यति च कार्यम् तस्मात् भवति प्रतिपत्तिर्न मेतदुत्पत्तेः प्रा-  
नासदस्ति नापिसत् किन्तु सदसदिति।

अर्थात् कार्य में उत्पत्ति और विनाश दोनों की उपलब्धि होती है, पूर्व कार्य सत् और असत् उभयरूप है। यदि उत्पत्ति से पूर्व कार्य को सर्वथा असत् मान जाये तब तो उसकी उत्पत्ति ही नहीं हो सकती है, क्योंकि जो सर्वथा असत् है वह कभी उत्पन्न नहीं हो सकता है और न उत्पन्न होना देना गया है। इस प्रकार (शरणागत के लोग) सर्वथा असत् है अतः उसकी उत्पत्ति कभी नहीं होती है। इस प्रकार प्रकाश भी असत् रूप होने से कभी उत्पन्न नहीं होगा और यदि कार्य को सर्वथा सत् ही मान लें तो उसका विनाश कभी नहीं होगा, जो उत्पत्ति से पहले सत् है, बाद में भी सत् रूप ही रहेगा। परन्तु हम देखते हैं कि कार्य उत्पन्न भी होता है

विनष्ट भी । अतः इससे सिद्ध हुआ कि उत्पत्ति से पूर्व कार्य न तो सर्वथा सत् है न असत् है किन्तु सदसत् उभयरूप है ।

इस समाधान पर शकाकार पुन अपनी जिज्ञासा व्यक्त करते हुए कहता है—

ननु सदसतोर्बोधम्यात् सहभावाऽसंभवः ?

अर्थात् पहले यह बताया है कि असत् सत् आपस में एक दूसरे के अत्यन्त विरोधी है अतः इनको एक स्थान पर स्थिति नहीं हो सकती है । फिर उत्पत्ति से कार्य को सदसत् उभयरूप कहना या मानना किस प्रकार उचित समझना चाहिए ?

इसका समाधान करने के लिए सूत्र और स्पष्टीकरण निम्न प्रकार है—

बुद्धिसिद्धं तु तदसत् ।<sup>१</sup>

अबुद्धि-सिद्धं तु ना व्यवच्छिन्नं । तदसत्—सदसतोर्बोधम्यात् तद-सत् । बुद्धिसिद्धं—बुद्ध्यासिद्धं बुद्धिसिद्धम् बुद्धि सहमिति यावत् परिगृहीतव्य-मित्यर्थः । उत्पत्तेः पूर्वं येन रूपेण कार्यं सद् वर्तते तेनैव रूपेण चेदसत् इति ब्रूयाम तदा स्यात् विरोधात्तयोः सह भावासंभवः न च वयं तेनैव रूपेणा-सदिति ब्रूमः किन्तु येन रूपेण सत् ततो रूपान्तरेणासदिति निगदामः । तच्च बुद्धि सहते । कारणरूपेण सतः कार्यरूपेण सत्त्वस्योत्पत्तेः प्रागुपपन्नत्वात् । न ह्युत्पत्तेः प्राक् कार्यरूपेण सत्त्वं बुद्ध्या न सिद्ध्यति न च बुद्ध्यासिद्धे विरोधः कश्चिदुपतिष्ठते तस्मादुत्पत्तेः प्राक् कार्यस्य सदसत्त्वे नास्ति सहभावासंभव इति भावः ।

अर्थात् कार्य को सदसत् उभयरूप स्वीकार करना बुद्धिमिद अनुभवसिद्ध है । जो बात अनुभवसिद्ध हो उसको मानने में कोई आपत्ति नहीं । उत्पत्ति से पूर्व कार्य जिन रूप से सत् है, उसी रूप से यदि उसको असत् कहा जाये तब तो सत् और असत् का एक स्थान में रहना न भी बन सके, परन्तु हमारा मतव्य ऐसा नहीं है । हम तो जिस रूप से कार्य को सत् कहते हैं, उसे उसी रूप में असत् नहीं किन्तु रूपान्तर से असत् कहते हैं । उत्पत्ति से पूर्व कार्य-कारण रूप से सत् और कार्य रूप से असत् है, यह बात अनुभवसिद्ध है और अनुभवसिद्ध बात का अपसाप-तिरस्कार नहीं किया जा सकता है । इसीलिए उत्पत्ति से पूर्व कार्य को सत् एव असत् उभयरूप मानने में कोई आपत्ति नहीं है । कारण रूप से सत् और कार्य रूप से असत् एव सदसत् दोनों ही अपेक्षाभेद से कार्य में उत्पत्ति के पूर्व माने जा सकते हैं, इसमें विरोध की आशंका नहीं है ।

वैदिक वृत्तिकार का उक्त कथन स्पष्ट रूप में अनेकान्तवाद का समर्थक है, अन अथ अग्नी और में अन्य कोई स्पष्टीकरण करना पुनरावृत्ति ही माना जायेगा। उन्होंने स्वयं एक ही पदार्थ में अपेक्षाभेद में सदागत् उभय रूप स्वीकार किया ही है।

वैदिक वृत्तिकार ने वेदांत सूत्रों और वैशेषिक सूत्रों पर भी वृत्तियाँ निखी हैं। उनमें भी अनेकान्तवाद को अंगीकार करते हुए लिखा है—

न सत्त्वम्माभिदुत्पत्ते प्राक् कार्यं सर्वथा कारणतोऽन्यदनन्यद्वाऽभ्युपगम्यते येन तत्र भयदुत्प्रेक्षिता दोषाः प्रसज्येरन् किर्तहि ? कार्यात्मनाः कारणतोऽन्यत् सत् कारणात्मनाऽन्यत् । ..... तदेतद्वयं श्रुति वाक्यावष्टम्भेनाभ्युपगच्छामो न तर्कादिवष्टाम्भेन । श्रुतिवाक्यानि च सर्वस्यास्य कार्यवगंस्य प्रागुत्पत्ते कार्यात्मना कारणतोऽन्यत्त्वं कारणात्मना चानन्यत्वं व्यक्तमवगमयन्ति । 'वाचारम्भण विकारो नामधेयं मृत्तिवैत्येव सत्यम्' ।<sup>१</sup> 'असदवेदमग्र आसीत् तत् सदासीत्'<sup>२</sup> 'तद्वेदं तर्ह्यव्याकृतमासीत् तन्नाम रूपाभ्यामेव व्याकियत्'<sup>३</sup> इत्यादीनि ।<sup>४</sup>

उक्त कथन का साराण यह है कि हम उत्पत्ति से पूर्व कार्य को कारण से सर्वथा भिन्न या अभिन्न नहीं मानते हैं किन्तु कार्य को कारण की अपेक्षा भिन्न और कारण रूप से अभिन्न मानते हैं। यह निर्णय हम युक्ति से नहीं किन्तु श्रुति, वेद वाक्य के आधार से करते हैं। क्योंकि वेद वाक्य भी कार्य को कार्य की अपेक्षा कारण से भिन्न और कारण रूप से अभिन्न मानते हैं।

इसी बात को अधिक स्पष्ट करते हुए आगे कहते हैं—

एव हि वेदिकाः पश्यन्ति कार्यं चेदुत्पत्तोः प्रागत्यन्तमसद् भवेत् तदा कारणव्यापारेणापिनोत्पद्येत । नात्यन्ताशच्छश्रुगादया कारणव्यापारेण कश्चिदुत्पत्तुं पारम्यन्ते 'सच्चेत् कृतं तत्र कारण-व्यापारेण' नहि सति कार्यं कारणव्यापारस्य वृत्त्यं किंचिद् विद्यते । तस्य पूर्वमेवसत्त्वात् । पुरस्तात् सतश्च परस्तादपि सत्त्वनियमेन विनाशोपि न स्यादित्यतः प्रागुत्पत्ते कारणात्मना सद् भवदपि कार्यं कार्यात्मना भवत्य सदित्यभ्युपगन्तव्यम् । .... यच्चेदं घटपदादि कार्यं कार्यात्मनाऽसद्भवद् कारणात्मना सदित्य-

१ छान्दोग्यो० ६।१।४

२ छान्दोग्यो० ३।१६।१

३ बृहदा० १।४।७

४ वेदान्तसूत्र, वैदिकी वृत्ति २।१।१४

भ्युद्यते तदेव कार्यात्मना कारणदन्यत् भवत् कारणात्मना ततोऽन्यदिति प्रणिगद्यते । कार्यमात्रेणैव समानश्चर्चः । तथा च वैदिकानामस्माकं कार्यात्मना कारणतोऽन्यद् भवदव्यस्ति प्रागुत्पत्ते कारणात्मना तदनन्यदिदं पृथिव्यादिकं कार्यं जगदिति ज्ञातव्यम् ।<sup>१</sup>

अर्थात् वैदिक दार्शनिक देखने हैं कि उत्पत्ति के पूर्व कार्य अत्यन्त असद् रूप है तो कारण व्यापार से भी उसकी उत्पत्ति नहीं हो सकती है । जैसे कि अत्यन्त असत् शशशृंग अनेक कारणों के मिलने पर भी उत्पन्न नहीं होने हैं । यदि वे सत् हैं तो वहाँ कारण का व्यापार सफल हो सकता है । कार्य के नहीं होने तक कारण व्यापार की आवश्यकता है, बाद में सत् है । सत् के नियम से विनाश होने पर भी नहीं होता है, अतः उत्पत्ति से पूर्व कारण के रूप में कार्य सत् होता है और कार्य के रूप में असत् होना है । .....यह घट आदि कार्य कार्यरूप में असत् होने पर भी कारण के रूप में सत् माने जाते हैं, इसीलिए कार्य से कारण अन्य होता है, ऐसा कहा जाता है । कार्य के लिए भी यही समझना चाहिये । उत्पत्ति से पूर्व यह पृथिवी आदि कार्य कारण से अन्य हैं ।

कारण के रूप में जो पहले सत् है वही कार्य के रूप में असत् है । कारण का व्यापार होने पर भी किसी प्रकार से उत्पन्न नहीं होता है तो किसी भी रूप में उत्पत्ति से पूर्व सत् नहीं होता है । इसलिये किसी प्रकार का दोष नहीं है और कार्य कारण सदसत् रूप हैं ।

न्यायग्रन्थ तत्त्व चिन्तामणि पर दीघिति टीका के रचयिता तार्किक रघुनाथ शिरोमणि ने भी स्पष्ट किया है कि वस्तु यदि स्वयं सत्वात्त्व रूप को अंगीकार करती है तो उसका विरोध वृहस्पति भी नहीं कर सकते हैं । उक्त कथन निम्न प्रकार है—

यदि घटत्वेन पटो नास्तीति प्रत्ययः स्वरसवाही लोकानां तदा व्यधिकरण धर्मावच्छिन्न प्रतियोगिताभाव कारणं गोर्वाणिगुरोरप्यशक्यम् ।

अर्थात् घट रूप में पट नहीं, यह प्रतीति यदि लोक में है तो व्यधिकरणधर्मावच्छिन्न प्रतियोगि जो अभाव (घटत्वेन पटो नास्ति—घटत्वं रूप से पट नहीं है) है, उसे वृहस्पति भी नहीं हटा सकते हैं । इसी प्रकार से वृक्ष में कपि संयोग और कपि-संयोगाभाव इस प्रकार भाव और अभाव को अवेच्छदकभेद से एक स्थान पर दीघिति बार ने अन्यत्र भी माना है । उनका यह कथन अनेकांतवाद की सिद्धि के लिए पर्याप्त है ।

ईश्वरस्य तु सर्वज्ञत्वात् सर्वशक्तिमत्त्वात् महामायत्वाच्च प्रवृत्त्यप्रवृत्तौ न विरुध्येते ।<sup>१</sup>

अर्थात् सामान्यमन में गुणत्रय की साम्यावस्था को प्रधान कहा है। इन गुणों के अनिरिक्त प्रधान का प्रवर्तक अथवा निवर्तक दूसरा कोई नहीं है। पुरुष सर्वथा उदासीन है, वह न किसी का प्रवर्तक है और न निवर्तक। तब तो प्रधान निरपेक्ष रहता, निरपेक्ष होने से उसका महदादि आकार से कदाचित् परिणत होना और कदाचित् परिणत न होना, यह व्यवस्था नहीं हो सकती है, यानी निरपेक्ष होने से प्रधान में प्रवृत्ति अथवा निवृत्ति से दोनों बाने सम्भव नहीं हो सकती हैं। परन्तु ईश्वर में यह दोनो ही हैं, क्योंकि वह सर्वज्ञ है, सर्वशक्तिमान है और उसकी माया अद्भुत है। उसमें प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों ही हैं। तात्पर्य यह है कि उसमें प्रवृत्ति और निवृत्ति ये दोनों परस्पर विरोधी धर्म विद्यमान हैं।

शंकराचार्य के उन कथन का स्पष्ट तात्पर्य यह है कि सामान्यदर्शन केवल प्रधान का जो जगत् का कारण मानता है, वह उन्हें इष्ट नहीं है। उनका अभिमत है कि कारण में प्रवृत्ति और निवृत्ति ये दोनों बाने होनी चाहिए, परन्तु प्रधान नहीं है, इसलिए उसमें प्रवृत्ति और निवृत्ति ये दोनों बाने सम्भव नहीं हैं। यदि उसमें प्रवृत्ति—महदादि आकार से परिणत होना मानें तो निवृत्ति (सामान्यरूप से अवस्थित रहना) उसमें सम्भव नहीं और निवृत्ति यदि स्वीकार करें तो फिर प्रवृत्ति की सम्भावना नहीं हो सकती है, क्योंकि प्रवृत्ति-निवृत्ति ये दोनों आपस में विरोधी हैं, इनका एक स्थान वा रहना सम्भव बन नहीं सकता है। जगत् के कारण रूप प्रधान में इन दोनों में से कोई एक रहेगा, इसलिए प्रधान को जगत् का कारण नहीं मान सकते हैं। परन्तु ईश्वर के लिए यह बात नहीं है, उसमें प्रवृत्ति और निवृत्ति ये दोनों ही रह सकते हैं, क्योंकि वह सर्वज्ञ है, सर्वशक्तिमान है और अपने में अद्भुत माया रखता है। इसलिए उसमें उक्त दोनों विरोधी धर्म धनी-धानि रह सकते हैं।

प्रवृत्ति और निवृत्ति इन दोनों विरोधी धर्मों को प्रवृत्ति में नहीं मानकर ईश्वर में स्वीकार करने के लिए शंकराचार्य ने अनेकानुवाद का ही आशय रखा है। परस्पर विरुद्ध प्रतीत होने वाले धर्मों को सापक्ष रूप से एक वस्तु में स्वीकार करना ही तो अनेकानुवाद है। शंकराचार्य ने ब्रह्मसूत्र के शंकरभाष्य में अनेक स्थानों पर अनेकानुवाद का आशय लेकर अपने मत का अभिप्राय रखा है एवं उनका अनिवर्तनीय स्वरूप को अनेकानुवाद के अन्तर्गत ही स्पष्ट करवा है। अनिवर्तनीय शब्द की व्याख्या इस प्रकार है—

१ ब्रह्मसूत्र भा० भा० २।२।१६

२ ब्र० सू० भा० भा० १।२।१७, १।२।१८, २।१।२२, १।१।११ तथा तै० उ० भा० भा० २।१।१३ वृहत्सं० उ० भा० भा० १।१।१५

अनिर्वचनीय अर्थात् जिसका निर्वचन न हो सके—भावरूप से अप्राव रूप से अथवा भेद रूप से या अभेद रूप से—वर्णन न हो सके। शंकराचार्य ने माया के स्वरूप को अनिवर्चनीय<sup>१</sup> बताया है। वे माया अथवा प्रकृति को इस रूप में देखते हैं— तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीये।

अर्थात् यह माया ब्रह्म से एवान्त मित्र 'अन्य' नहीं है यानी स्वतन्त्र कोई वस्तु नहीं है, किन्तु एक प्रकार से यह ब्रह्म की ही आत्मभूत शक्ति है तथा यह माया परिणमनीय और जड़ रूप है, जबकि ब्रह्म अपरिणामी और चेतन है। इसलिए यह मायाशक्ति और ब्रह्म दोनों अभिन्न व एक भी नहीं हों मन्ते हैं एवं मित्र-मित्र भी नहीं और क्योंकि भेदाभेद का आपन में विरोध है, इसलिए अनिवर्चनीय है।

उक्त कथन का सारांश यह है कि शंकराचार्य ने ब्रह्म की आत्मभूत इस माया शक्ति को ब्रह्म से एकात्मरूपेण मित्र अथवा अभिन्न नहीं बताया किन्तु उसके एकात्म भेद और एवान्त अभेदस्वरूप का निषेध करके कथित भेदाभेद का ही बोध कराया है। यदि उसके इस भेदाभेदात्मक (अनेकात्म स्वरूप) का सर्वथा निषेध कर दिया जाये तो उसे किसी प्रकार से पदार्थ कहना या मानना एक भूल होगी और वह ब्रह्म की शक्ति<sup>२</sup> भी सिद्ध नहीं हो सकती है। माया की ब्रह्म के अनिरुक्त कोई स्वतन्त्र सत्ता<sup>३</sup> नहीं किन्तु ब्रह्म की सत्ता में ही उसकी सत्ता है। अतः वह ब्रह्म का ही स्वरूप है। इन दृष्टि में ब्रह्म के साथ माया का अभेद है—माया और ब्रह्म दोनों एक रूप हैं और वह माया परिणामी व विकारी जगत् का कारण होने में स्वयं विवृति और परिणति में युक्त<sup>४</sup> और जड़ है। जबकि ब्रह्म अविकारी और चेतनस्वरूप होने में इससे (माया से) विलक्षण है और इसी के आश्रय में ब्रह्म में जगत् का वर्तुत्व है,<sup>५</sup> इसलिए ये दोनों

- १ सर्वज्ञेश्वरस्यात्मभूत इवाविद्याकल्पिते नामरूपे तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीये मसार-प्रपञ्चबीजभूते सर्वज्ञेश्वरस्य मायाशक्तिः प्रकृतिरिति च श्रुतिस्मृत्योरभिलप्तेः।  
—ब्रह्मसूत्र शां० भा० २।१।१४
- २ प्रकृतिस्तु माम्भावस्थापन्न—सत्त्वरजस्तमोगुणमयी अद्यावत् नामरूपा पारमेश्वरी शक्तिः।  
—वेदान्तपरिभाषा प्रथम परिच्छेद टीका
- ३ (क) नहि आत्मनोऽन्यत् अनात्मभूत तत्..... अतो नामरूपे सर्वान्वये ब्रह्मणैव आत्मवती..... इति ते तदात्मके उच्यते। —तै० उप० शां० भा० २।६।२  
(ख) जड़प्रपञ्चस्याननुक्त तथा स्वतः सत्ता भावात् इत्यादि। —उपदेश सहस्री
- ४ अविनश्य शक्तिर्माया ब्रह्मण्यव्यावृत्ताधिया।  
—पञ्चशी १३
- ५ परमेश्वराधीनात्वमस्माभिः प्रागवस्था जगनोऽनुपपत्त्यते न स्वतन्त्रा सावावश्य-मनुपपन्नव्या। अर्चनी हि मा न हि तथा विना परमेश्वरस्य सत्त्वं सिद्धं यति शक्ति रक्षितम्य तस्य प्रवृत्त्यनुपपत्तेः।  
—ब० सू० शां० भा० १।४।३

परस्पर विभिन्न हैं। इस दृष्टि से उसका भेद है। माया को ब्रह्म से यदि किसी प्रकार भी मित्र माना जाये तो माया की भाँति ब्रह्म भी परिणामी व विकारी सिद्ध होगा तथा ब्रह्म की अपेक्षा विवर्तन और माया की अपेक्षा परिणाम, इस प्रकार विवर्तन और परिणाम को स्वीकार करना<sup>१</sup> भी इनके पारस्परिक भेद का ही बोधक है।

इसके अलावा 'अर्थवतो हि सा' इत्यादि भाष्यगत लेख से उसमें किसी प्रकार से स्वतन्त्रता का भी बोध होता है। क्योंकि माया न हो तो ब्रह्म मृष्टि नहीं रह सकता है—नहि तयाविना परमेश्वरस्य स्रष्टृत्वं नु सिद्ध्यति शक्ति सामर्थ्य के बिना वह कर भी क्या सकेगा—शक्तिरहितस्य तस्य प्रवृत्त्यनुपपत्तेः। इसमें यह सिद्ध हुआ कि माया शक्ति की भी ब्रह्म से स्वतन्त्र सत्ता है और वह ब्रह्म से भिन्न भी है।

इस प्रकार माया में भेद अथवा अभेद दोनों ही प्रामाणिक रूप से उपलब्ध होते हैं और दोनों को स्वीकार करना योग्य है यानी भेद-अभेद दोनों ब्रह्मगत हैं, इसको स्वीकृत करना चाहिए।

अब रही परस्पर भेदाभेद के विरोध की बात? सो इसका उत्तर या तो माया दे सकेगी अथवा ब्रह्म ही, क्योंकि वह सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान परमात्मा की शक्ति है? उसने स्व-शक्तिभूत माया का इस प्रकार का स्वरूप क्यों बनाया कि वह माया ब्रह्म की आत्मभूत होते हुए भी उससे अलग और भिन्न होते हुए भी अभिन्न रूप में रहती है। अग्नि में प्रकाश और प्रताप क्यों है? इसका उत्तर यही होगा कि पदार्थों का स्वरूप ही ऐसा है कि वे अनेकानेक विरोधी धर्मों की सत्ता को सापेक्षतया अपने में धारण किये हुए हैं। माया रूप पदार्थ भी ऐसा ही है, यह भी अनेकानेक विरोधी धर्मों की सत्ता को सापेक्षतया अपने में धारण किये हुए है। भेद और अभेद के स्थान में जो विरोध की सम्भावना की जाती है, वह केवल शाब्दिक है किन्तु आर्थिक नहीं है।

इस स्थिति में माया को अनिवंचनीय क्यों कहा? इसका उत्तर यही है कि माया का एकात्मतया सर्वेषा भाव रूप से या अभाव रूप से निर्वंचन—कथन नहीं किया जा सकता है। इसीलिए उसे अनिवंचनीय कहा गया है। इस प्रकार गम्भीरता से विचार करने पर माया की अनिवंचनीयता में अनेकात्मवाद का सम्पूर्णतया दर्शन होता है और यह स्पष्ट हो जाता है कि अनिवंचनीय शब्द अनेकात्मवाद का ही समानार्थ-वाची शब्द है।

भास्कराचार्य

आपने महर्षि व्यास प्रणीत ब्रह्मसूत्र पर भाष्य लिखा है। उसमें आपने 'तत् समन्वयात्'<sup>२</sup> सूत्र के भाष्य में लिखा है—

१ अविद्यापेक्षया परिणामः सैन्यापेक्षया विवर्तनः। —वे० परि० भा० प्र० परिच्छेद  
२ ब्रह्मसूत्र भा० भा० १।१।४

यदप्युक्तं भेदाभेदयोर्विरोध इति । तदभिधीयते अनिरूपित प्रमाण-  
प्रमेयतत्त्वस्येदं चोद्यम्—

एकस्यैकत्वमस्तीति प्रमाणादेवगम्यते ।  
नानात्वं तस्य तत्पूर्वं कस्माद् भेदोपि नेप्यते ॥  
तत्प्रमाणं परिच्छिन्नमविरुद्धं हि तत्तथा ।  
वस्तुजातं गवाश्वादि भिन्नाभिन्नं प्रतीयते ॥

अर्थात् वृद्धा का जगत के साथ भेदाभेद मानने में जो यह कहा जाता है कि भेदाभेद का आपस में विरोध होने से वे दोनों एक स्थान में नहीं रह सकते हैं । लेकिन यह बात वही कह सकती है, जो प्रमाण, प्रमेयतत्त्व से सर्वथा अभिन्न है । वस्तु में एकत्व जिस प्रमाण से हमें प्रतीत होता है, उसी से यदि उसमें नानात्व का भी भान हो तो फिर उसको क्यों न स्वीकार किया जाये ? जो बात प्रमाण से सिद्ध है, उसमें विरोध की आशंका भी कैसी ? प्रमाण द्वारा गो, अश्व आदि वस्तु में परस्पर भिन्नाभिन्न रूप से प्रतीत होनी है ।

इसी बात को और स्पष्ट करते हुए लिखा है—

नह्यभिन्नंभिन्नमेव वा क्वचित् केनचिद् दर्शयितुं शक्यते । सत्ता  
ज्येयत्व द्रव्यत्वादि सामान्यात्मना सर्वमभिन्नं व्यक्त्वात्मना तु परस्पर वैज-  
स्य्याद् भिन्नम् । तथा हि—

प्रतीयते तदुभयं विरोधः कोयमुच्यते ।  
विरोधे चाविरोधे च प्रमाण कारण मतम् ॥  
एकरूपं प्रतीतत्वात् द्विरूप तत्तथेष्टताम् ।  
एकरूपं भवेदेकमितिनेश्वर भाषितम् ॥

वस्तु एकान्त रूप से भिन्न अथवा अभिन्न रूप ही है, ऐसा कहीं पर भी कोई पुरुष दिसलाने में समर्थ नहीं हो सकता है । सत्ता ज्येयत्व और द्रव्यत्व आदि सामान्य रूप से सभी वस्तुएँ परस्पर में अभिन्न हैं तथा व्यक्ति रूप से उनमें भिन्नता है । इस प्रकार भेदाभेद उभय रूप से पदार्थों की प्रतीति होती है । इसमें विरोध क्या है ? क्योंकि विरोध और अविरोध में प्रमाण ही तो कारण है । प्रमाण से जैसे वस्तु में एकत्व का भान होता है, वैसे ही उसमें अनेकत्व की प्रतीति होती है । एक वस्तु सदा एक रूप ही रहती है यह कथन किसी प्रकार से भी प्रामाणिक नहीं कहा जा सकता है ।

उक्त कथन पर शंकाकार अपनी जिज्ञासा व्यक्त करता है कि—

ननु शीतोष्णयोर्मया परस्परं विरोधस्तथा भेदाभेदयोः किमिदमुच्यते  
नास्ति विरोध इति ?



जिस प्रकार शीत और उष्ण का आपस में विरोध होने से वे दोनों एक स्थान पर नहीं रहते, उसी प्रकार भेदाभेद में भी विरोध है, अतः आप कैसे कहने हैं कि भेदाभेद को एक ही अवस्थान में रहने में विरोध नहीं है ?

उक्त जिज्ञासा का समाधान यह है कि—

अत्रोच्यते—भवतः प्रज्ञापराधोयं न वस्तु विरोधः कथं सहानवस्थानं छायातपवद् भिन्नदेशवर्तित्वं च शीतोष्णवद् विरोधोनाम एतदुभयमिह कार्य-कारणयो ब्रह्म प्रपञ्चवयोर्नास्ति तदुपपत्तेस्तत्रैवावस्थितेस्तत्रैव प्रलयात् ।<sup>१</sup> अतो भिन्नाभिन्न रूपं ब्रह्मेति स्थितम् । संग्रहः श्लोक—

कार्यरूपेणानानात्वमभेदः कारणात्मना ।

हेमात्मना यथाऽभेदः कुण्डलाद्यात्मनाभिदा ॥ इति ॥<sup>२</sup>

यह अल्पज्ञताजन्य अपराध आपकी बुद्धि का है जो भेदाभेद में आसो विरोध प्रतीत होता है, वस्तु का इसमें कोई दोष नहीं है । भेदाभेद का छाया और धूप की तरह विरोधी होना इत्यादि जो कथन किया जाता है वह कार्य-कारण का ब्रह्म प्रपञ्च के लिये उपयुक्त नहीं है । क्योंकि शीत-उष्ण, छाया-आतप में अधिकरण की भिन्नता है और ब्रह्म-प्रपञ्च रूप कार्य-कारण में वह नहीं है, अर्थात् वहाँ पर तो उत्पत्ति, स्थिति और प्रलय-विनाश, इन तीनों का ही आधार ब्रह्म है.....इत्यादि । इसलिए ब्रह्म भिन्न और अभिन्न उभय रूप है, यह सिद्ध हो जाता है । क्योंकि कार्य रूप से नानात्व—भेद और कारण रूप से एकत्व—अभेद ये दोनों अनुभूतसिद्ध हैं । जैसे कि स्वर्ण रूपता की अपेक्षा तो कटक कुण्डल का आपस में अभेद है और कुण्डल, कटक आदि अवस्थाओं की अपेक्षा परस्पर भेद प्रत्यक्षसिद्ध है । इसी प्रकार ब्रह्म में भी भेदाभेद की सिद्धि अनिवार्य है ।

उक्त कथन से यह भली-भाँति स्पष्ट हो जाता है कि अपेक्षाभेद से भिन्न-भिन्नता उभयरूपता भास्कराचार्य को स्वीकार है । इसकी स्वीकृति में वही कारण बताया है, जिसे अनेकातवाद की कथन शैली में स्पष्ट किया जाता है । इसके निम्न भी अन्य स्थानों पर भेदाभेद उभयरूपता की आपने चर्चा की है । जैसे—

अधिकं तु भेदनिर्देशात् ।<sup>३</sup>

यथा वाऽऽयन्त भिन्नो जीवो न भवति तथा वक्ष्यामः । ननु भेदान्नेति कथं परस्पर विरुद्धौ सम्भवेतां ? नेप दोषः—

प्रमाणतश्चेत् प्रतीयेन को विरोधोऽपमुच्यते ।

विरोधे चाविरोधे च प्रमाणं कारणम् मतम् ॥

१ ब्रह्मसूत्र भास्कराचार्य, रचन भाष्य, पृ. १७-१८ ।

२ ब्रह्मसूत्र २।१।२२ व उगका भाष्य

अर्थात् यहाँ मूल मे जो अधिक पद दिया गया है, वह भेद निर्देश करने के लिए है। इसका अभिप्राय है कि ब्रह्म से जीव अत्यन्त भिन्न नहीं होता है। यद्यपि भेदाभेद परस्पर विरोध है किन्तु प्रमाण से ही उनकी प्रतीति होती है तो विरोध बने माना जा सकता है, क्योंकि विरोध और अविरोध का निर्दोष बनाने के लिए प्रमाण ही प्रमुख कारण है।

अन्त्य एक और मूल के भाष्य मे भी इसी प्रकार भेदाभेद की स्वीकार किया है—

न म्याननोपि परस्योभयविग सर्वत्र हि'

'भेदाभेदरूपं ब्रह्म' इति समधिगतं इदानीं भेदरूप अभेदरूपं चोपाम्यमुतोपमं ह्यन समग्रभेदमभिन्ने सत्त्वक्षणबोधरूपमुपात्ममित्यंशो विनियते ।

साराग यह है कि ब्रह्म भेदाभेद रूप है, यह समझ लिया। इसकी भेदरूप मे उपात्मता करें या अभेदरूप मे इसका विचार छोड़कर भेदाभेद रूप जो उसका बोध-रूप समझ है, उसकी उपात्मता करनी चाहिए—इसका विचार करने हैं। इसके अति-रिक्त जमन भाष्य पृष्ठ २६ और ६२ पर भी भेदाभेद का स्पष्ट समर्थन करने हुए कहा है—

यथा चेश्वरादभ्यस्याममारित्वं जीवपदयोश्च भेदाभेदो तथोत्तरत्तांशो नाना व्यपदेशादित्येवमादौ विस्पष्ट वक्ष्याम ।

भेदाभेदयोर्हि सर्वं प्रमाण मिदत्वादुपति ।

उक्त दोनों उद्धरणों मे ब्रह्म-ग्रन्थ और जीव-ब्रह्म के भेदाभेद का स्पष्ट रूप मे उल्लेख किया गया है। तथा—

युक्ते शब्दान्तराच्च ।<sup>१</sup>

अवस्था तद्वत्तोश्च नात्यन्तभेदो नहि सुबलपट्यार्धमंघमिणो-रत्यन्तं भेदः किन्त्वेकमेव वस्तु नहि निर्गुण नाम द्रव्यमस्ति नहि निद्रं व्यो गुणोन्ति तथोत्तरत्तयोः उपलब्धिश्च भेदाभेद व्यवस्थायां प्रमाणं प्रमाण-व्यवहारिणां । तथा कार्यकारणयोर्भेदाभेदावनुभूयेते अभेद धर्मश्च भेदो यथा महोदधेरभेदः स एव तरङ्गस्यात्मना वर्तमानो भेद इत्युच्यते नहि तरङ्गादयः पाषाणादिषु दृश्यन्ते तस्मैव ता शक्तयः शक्तिः शक्तिमतोश्चानन्यत्वमन्यत्वं चोत्पन्न्यते । यथाग्नेर्द्रव्यप्रकाशनादि शक्तयो भेदाः यथा च वायोः प्राणादि

१ ब्रह्मसूत्र ३।२।१२ व भाष्य

२ ब्रह्मसूत्र २।१।१८

वृत्ति भेदे न भेद । तस्मात् सर्वमेकानेकात्मकं जात्यन्तमभिन्नमभिनं वा । तदेवं प्रत्यक्षमनुमानागमश्चात्मतत्पक्षे प्रमाणत्रयं त्वत्पक्षे न किञ्चिदस्तीति विशेषः ।

अर्थात् अवस्था और अवस्था वाले का आपस में अत्यन्त भेद नहीं है । 'शुक्ल पट' यहाँ पर शुक्ल और पट रूप धर्म-धर्मों आपस में अत्यन्त भिन्न नहीं हैं, किन्तु एक हैं । ससार में कोई भी द्रव्य ऐसा नहीं जो गुणविहीन हो और कोई गुण द्रव्य बिना का (स्वतन्त्र) नहीं, अपितु द्रव्य और गुण साथ ही उपलब्ध होते हैं । यह उपलब्धि ही भेदाभेद की व्यवस्थापक है तथा कार्य-कारण का भेदाभेद अनुभव निष्ठ है । अभेद स्वरूप ही भेद है । जैसे कि समुद्र रूप में जो जल का अभेद देखा जाता है, वही तरंग रूप में भिन्न-भिन्न प्रतीत होता है । तरंग आदि की पाषाणादि में उपलब्धि नहीं होती है, अतः वे सब जल की ही शक्तियाँ हैं । शक्ति और शक्तिमान् का भेदाभेद प्रत्यक्ष दृष्टिगोचर है ही । इसलिए सभी पदार्थ एक और अनेक तथा परस्पर में न तो अल्प भिन्न हैं और न अभिन्न किन्तु भिन्नाभिन्न हैं । इसको सिद्ध करने के लिए हमारे पास तो प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम यह तीन प्रमाण हैं, किन्तु आपके पास इसका निरोध करने के लिए कुछ भी नहीं है । इत्यादि ।

इसके सिवाय भास्कराचार्य जीव-ब्रह्म के भेदाभेद को युक्तिसम्मत ही नहीं आगमसिद्ध भी कहते हैं । इस सम्बन्धी अपने विचारों को उन्होंने भाष्य में निम्न प्रकार से स्पष्ट किया —

अत्रोच्यते यथैवेयमेवाभेदं दर्शयति तथा पूर्वमुदाहृतं । आत्मनि तिष्ठन्निति च भेदं दर्शयति किं न पश्यसि नह्यस्याः श्रुतेर्वचनेमुभया वचन-मिवानादरणीयम् प्रामाण्य तुल्यत्वात् अतो भेदाभेदो गृहीतव्यो ।

यह नहीं हो सकता कि स्त्री के वचन की तरह श्रुति वचन का भी बतार कर दिया जाये । जबकि एक श्रुति अभेद का प्रतिपादन करती है और दूसरी भेद का, तब यह कहाँ का न्याय है कि एक को मानना और दूसरी का तिरस्कार करना । दोनों को ही स्वीकार करना चाहिए । इसलिए भेद और अभेद दोनों का ग्रहण करना उचित है ।

भास्कराचार्य के उक्त सभी कथनों में अनेकात्मवाद की सिद्धि होती है और स्पष्ट हो जाता है कि वे स्वयं अनेकात्मवाद के प्रतिपादक, व्याख्याता, समर्थी जैसे हैं ।

विज्ञानमिभं

भास्कराचार्य की भाँति आपने भी ब्रह्म-मूर्ति पर विज्ञानामृत नामक ग्रन्थ लिखा है । उसमें आप लिखते हैं—

शक्तिशक्तिमतोर्भेदं पश्यन्ति परमार्थतः ।

अभेदं वानुपश्यन्ति योगिनस्तत्त्वचिन्तकाः ॥

इति कूर्मनारदीय वाक्येनान्योन्याभाव सम्मिश्रण रूपयोर्भेदाभेदयोरेव पारमार्थिकत्व वचनाच्चेति । अतएवोक्तम्—

त एते भगवद्गुरुं विश्वं सदसदात्मकम् ।

आत्मनोऽव्यतिरेकेण पश्यन्तो व्यचरन् महीम् ॥

एवमेव कार्यकारणयोः घर्मधर्मिणोश्चोभयोरेव लक्षणभेद सत्त्वेऽपि सम्मिश्रणरूप एवाभेदो बोध्यः ।<sup>१</sup>

वर्णान् 'तत्त्वविस्तृत योगी शक्ति और शक्तिमान का भेदाभेद देखते हैं ।' इस कूर्मनारदीय पुराण के वाक्य से प्रतीत होता है कि भेदाभेद ही परमार्थ है । इसीलिए कहा गया है कि सदसत् रूप विश्व-संसार भगवान का ही रूप है । इसी प्रकार कार्यकारण और घर्मधर्मों का लक्षणरूप भेद होने पर भी सम्मिश्रण रूप से अभेद है ।

इसके बाद दूसरे स्थान पर आप लिखते हैं—

ब्रह्मासत्यमिति श्रुत्यैव स्पष्टमुक्तम् ।

तथा—

चैतन्यापेक्षया प्रोक्तं व्योमादि सकलं जगत् ।

असत्यं सत्त्वरूपं तु कुम्भकुण्डाद्यपेक्षया ॥

इति स्कान्देऽप्युक्तं श्रुति समानार्थके ब्रह्मण एव सत्यामत्यतः लब्धमिति ।<sup>२</sup>

ब्रह्म सत्यं इत्यादि श्रुति ने ही स्पष्ट कहा है और श्रुति के समान ही स्कन्द पुराण में भी लिखा है—चैतन्य की अपेक्षा यह समस्त संसार असत् और घट कुण्ड आदि की अपेक्षा से सत् है । इससे ब्रह्म में सत्त्वत्व और असत्त्वत्व इन दोनों ही धर्मों की उपलब्धि प्रमाणित है ।

उक्त कथन से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि विज्ञान भिक्षु को अपेक्षा से पदार्थ में सत्त्वासत्त्व और भेदाभेद का सह-अवस्थान अभीष्ट है । अब भेदाभेद की सह-अवस्थिति के लिए जो विरोध का प्रदर्शन किया जाता है कि एक वस्तु में परस्पर विरुद्ध दो विरोधी घर्म कैसे रह सकते हैं । उसके लिए विज्ञान भिक्षु का समाधान इस प्रकार है—

१ विज्ञानामृत भाष्य, पृ० १११ (विद्या विलास प्रेस, वाराणसी)

२ विज्ञानामृत भाष्य, पृ० १६३

अहमादिदम मध्यं च भूतानामन्य एव च ।<sup>१</sup>

सम्पूर्ण भूतो का आदि, मध्य और अन्य भी मैं ही हूँ ।

यद्यद्विमृतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव च ।

तत्तदेवावगच्छ स्व मम सेजोऽशंसमयम् ॥<sup>२</sup>

संसार में जितनी भी विभूतिमुक्त, कान्तिमुक्त आदि वस्तुएँ हैं वे सब मेरे अंश से उत्पन्न हुई हैं ।

यत्पणो हि प्रतिष्ठाहममृतस्याव्ययस्य च ।

शाश्वतस्य च धर्मस्य सुखस्यैकान्तिकस्य च ॥<sup>३</sup>

मैं ही ब्रह्म का, अमृत का, अव्यय—मोक्ष का, शाश्वत धर्म का, सुख का आश्रय—मूलस्थान हूँ ।

ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः ।<sup>४</sup>

इस जीव लोक में जितनी सनातन जीव आत्माएँ हैं, वे सब मेरी ही अंश हैं ।

उक्त कतिपय उद्धरणों को देखने में यह विदित होना है कि गीता में बादि से लेकर अन्त तक अधिकतर परमात्मा के व्यक्त रूप का वर्णन किया गया है, जिसे कुछ लोगों ने यह मत प्रगट किया है कि गीता में परमात्मा का व्यक्त रूप ही ब्रह्म माध्य है । किन्तु इसके साथ ही श्रीकृष्ण के मुख से यह भी कहलाया है कि मेरा यह व्यक्त रूप मायिक है और उससे परे जो अव्यक्त रूप है, वही मेरा वास्तविक स्वरूप है । जिसको यह ससारी मूढ़ जीव नहीं जान पाता है ।

अव्यक्तं व्यक्तिमापन्न मन्यते मामबुद्धयः ।

..... ॥

नाहं प्रकाशः सर्वस्य योगमाया समावृतः ।

मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमव्ययम् ॥<sup>५</sup>

इस कथन से यह स्पष्ट हो जाता है कि परमेश्वर का श्रेष्ठ स्वरूप व्यक्त नहीं किन्तु अव्यक्त है । इन दोनों स्थितियों में अब यह विचार करना है कि परमात्मा का उक्त श्रेष्ठ अव्यक्त स्वरूप सगुण है या निर्गुण । सगुण अव्यक्त के लिए तो हमारे सामने साक्ष्यदर्शन मान्य प्रकृति का उदाहरण है जो अव्यक्त (इन्द्रियो से अगोचर) होने पर भी सगुण अर्थात् सत्त्व-रज-तम त्रिगुणमय है । इसी प्रकार से परमात्मा का

१ गीता १०।२०

२ गीता १०।४१

३ गीता १४।२७

४ गीता १५।७

५ गीता ७।२४-२५

अव्यक्त और अपेक्ष रूप भी सगुण माना जाये । जिससे वह अव्यक्त परमात्मा व्यक्त-मृष्टि का निर्माण करे, चाहे फिर वह अपनी माया के द्वारा ही क्यों न करे । जैसे कि—

ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽजुंनः<sup>१</sup> तिष्ठति ।

भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया ॥<sup>२</sup>

हे अजुंन<sup>३</sup> ! शरीररूप यन्त्र में आरूढ़ हुए सम्पूर्ण प्राणियों को अन्तर्धामी परमेश्वर अपनी माया में उनके कर्मों के अनुसार घमण कराता हुआ सब प्राणियों के हृदय में स्थित है ।

इससे यही बात सिद्ध होती है कि वह अव्यक्त अर्थात् इन्द्रियों के अपोचर भले ही हो, तथापि वह सदा, कर्तृत्वादि गुणों से युक्त अर्थात् सगुण अवश्य होगा । परन्तु इसके विरुद्ध श्रीकृष्ण ऐसा भी कहते हैं—मुझे कर्मों का अर्थात् गुणों का कभी स्पर्श नहीं होता है ।<sup>४</sup> प्रकृति के गुणों में मोहित होकर मूर्ख लोग आत्मा को (स्वयं को) ही कर्ता मानते हैं ।<sup>५</sup> अथवा वह अव्यक्त, अर्थात् परमेश्वर ही प्राणियों के हृदय में जीवन रूप से निवास करता है फिर भी वह प्राणियों के कर्तृत्व और कर्म से वस्तुतः अलिप्त है ।<sup>६</sup> तो भी अज्ञान में फँसे हुए जीव मोहित हो जाया करते हैं ।<sup>७</sup> इत्यादि कथनों से यह स्पष्ट होता है कि अव्यक्त अर्थात् इन्द्रियों में अपोचर परमेश्वर के सगुण और निर्गुण ये दो रूप तो हैं ही तथा इनके अतिरिक्त कहीं-कहीं पर इन दोनों रूपों को एक मिनाकर भी अव्यक्त परमेश्वर का वर्णन किया गया है । जैसे कि—

भूतभृश च भूतस्थो ।<sup>८</sup>

मैं भूतों का आधार होकर भी उनमें नहीं हूँ ।

अनादिमत्पर ब्रह्म न सत्तन्नासदुच्यते ।<sup>९</sup>

वह अनादि मान परमब्रह्म न तो मत् कहा जा सकता है और न असत् ।

सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम् ।

असक्तं सर्वभूच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तृ च ॥

१ गीता १८।६१

२ गीता ५।१४ (न मां कर्माणि लिम्पन्ति)

३ प्रकृतिः क्रियमाणा गुणैः कर्माणि सर्वथा ।

अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥—गीता ३।२७

४ गीता १३।३१-३२

५ अनानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः ।—गीता ५।१५

६ गीता ६।५

७ गीता १३।१२

बहिरन्तश्च भूतानामचरं चरमेव च ।  
 सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयं दूरस्थं चान्तिके च तत् ॥  
 अविमवतं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।  
 भूतभर्तुं च तज्ज्ञेयं ग्रसिष्णु प्रभविष्णु च ॥<sup>१</sup>  
 अमृतं चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन ॥<sup>२</sup>

वह सम्पूर्ण इन्द्रियों के विषय को जानने वाला होने पर भी वास्तव में सब इन्द्रियों से रहित है, आसक्ति रहित होने पर भी सबका धारण-भोग करने वाला और निर्गुण होने पर भी गुणों को भोगने वाला है ।

वह सब भूतों के अन्दर बाहर परिपूर्ण है, वह पर भी है और अवर भी । सूक्ष्म होने से अविज्ञेय है तथा अति समीप और दूर भी वही स्थित है ।

वह परमात्मा विभाग रहित होने पर भी सम्पूर्ण भूतों में विभक्त प्रतीत होता है तथा सम्पूर्ण भूतों का धारण-भोग, सहार और उत्पन्न करने वाला है ।

हे अर्जुन ! मैं ही अमृत और मृत्यु हूँ और सत् असत् भी मैं ही हूँ ।

इस प्रकार से गीता के उक्त उद्धरणों में परमेश्वर को परस्पर विरुद्ध धर्मों का अवस्थान मानकर अपेक्षाभेद से दोनों का समन्वय किया गया है । जिससे प्रतीत होता है कि गीताकार को ब्रह्म का एकान्त स्वरूप मान्य नहीं है किन्तु व्यक्त-अव्यक्त, सगुण-निर्गुण, सगुण-निर्गुण उभय, अमृत-मृत्यु, सत्-असत् आदि रूप से स्वीकार्य है । इस सब विरोधी धर्मों का समन्वय अनेकान्तवादात्मक कथन गौरी के द्वारा ही किया जा सकता है ।

उपनिषद्

गीता के कथनों का अनुसरण उपनिषदों में भी किया गया है ।

तदेजति तन्न जति तत् दूरे तद्वान्तिके ।<sup>३</sup>

वह दितता भी है और दितता भी नहीं है, वह दूर भी है और समीप भी है ।

अणोरणीयान् महतो महीयान् ।<sup>४</sup>

अणु से भी छोटा और महत् (बड़े) से भी बड़ा है । अथवा 'सर्वेन्द्रिय वृक्ष' नाम' होकर भी 'सर्वेन्द्रिय विचित्रिण' है ।<sup>५</sup>

१ गीता १३।१४, १५, १६

२ गीता १।१६

३ ईशा ५।३।१।७

४ अटो० २।२०

५ श्वेता० ३।१७

उपपुंक्त बचनों से यह प्रपट होना है कि उपनिषदों में भी परमात्मा के स्वरूप को व्यक्त-अव्यक्त आदि रूप से उभयात्मक माना है। इसी तरह भागवत में भी उभय-रूपता को स्वीकार किया गया है।

ब्रह्म या परमात्मा के स्वरूप विषयक भगवद्गीता और उपनिषदों के उक्त संकेतों का सारांश यह है कि बड़ी प्रतिद्वन्द्वतामय शक्तों में ब्रह्म के स्वरूप का वर्णन किया गया है और अनेकाभेद में ब्रह्म में उक्त सभी विरोधी गुणों का समावेश किया जा सकता है। इसी प्रकार से पुराणों में भी अनेकावाद विद्वान्त की स्पष्ट प्रतीति कराई गई है—

ब्रह्मं कं मूर्तिभेदस्तु गुणभेदेन सन्ततम् ।  
तद्ब्रह्म द्विविधं वस्तु सगुण निर्गुणं तथा ॥  
मायाश्रितो यः सगुणो मायातीतश्च निर्गुणः ।  
स्वेच्छामयश्च भगवांश्चिच्छमा विकरोति च ॥  
इच्छाशक्तिश्च प्रकृतिः सर्वशक्तिः प्रभूः सदा ।  
तत्र शक्तश्च सगुणः शरीरी च प्राकृतः ॥  
निर्गुणस्तत्र निलिप्तः अशरीरी निरंकुशः ।  
मचात्मा भगवांश्चित्यः सर्वाधारः सनातनः ॥  
गर्वेश्वरः सर्वसाक्षी सर्वशक्तिः फलप्रदः ।  
शरीरं द्विविधं सम्मोनित्यं प्राकृतमेव च ॥  
नित्यं विनाशरहितं नश्वरं प्राकृतं सदा ॥

अर्थात् ब्रह्म यद्यपि एक है परन्तु गुणभेद में उसके स्वरूप में भेद है। इससे ब्रह्मरूप वस्तु दो प्रकार की है—एक सगुण और दूसरी निर्गुण। जो माया संयुक्त ब्रह्म है वह सगुण कहलाता है और मायारहित को निर्गुण कहते हैं। ससार को उत्पन्न करने वाली, भगवान की इच्छा-शक्ति ही प्रकृति है जो भगवान से भिन्न नहीं है। उस प्रकृति से संयुक्त हुआ भगवान सगुण, शरीरी अथवा प्राकृत कहलाता है। उसमें निलिप्त हुआ वह निर्गुण, अशरीरी और निरंकुश-स्वतन्त्र माना जाता है। परमात्मा के नित्य और प्राकृत ये दो स्वरूप हैं। उनमें जो नित्य शरीर है वह तो अविनाशी-विनाशरहित है और प्राकृत का विनाश हो जाता है।

ब्रह्मवैवर्त पुराण का उक्त उद्धरण तो स्पष्ट ही ईश्वर को सगुण-निर्गुण, शरीरी-अशरीरी, नित्य और प्राकृत रूप से बोधन करता हुआ उसमें अनेकरूपता को मिट कर रहा है। यह मिट्टि अनेकाकृत और भेद का आश्रय लिए बिना नहीं हो सकती है। जो सगुण है, वह निर्गुण कैसे? जो शरीरी है, वह अशरीरी कैसे कहा जा



बहिरन्तश्च भूतानामन्तरं चरमेव च ।  
 सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयं दूरस्थं चान्तिके च तत् ॥  
 अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।  
 भूतभर्तृ च तज्ज्ञेयं असिष्णु प्रभविष्णु च ॥<sup>१</sup>  
 अमृत चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन ॥<sup>२</sup>

वह सम्पूर्ण इन्द्रियों के विषय को जानने वाला होने पर भी वास्तव में वह इन्द्रियों से रहित है, आसक्ति रहित होने पर भी सबका धारण-भोग करने वाला और निगुण होने पर भी गुणों को भोगने वाला है ।

वह सब भूतों के अन्दर बाहर परिपूर्ण है, वह चर भी है और अचर भी । सूक्ष्म होने से अविज्ञेय है तथा अति समीप और दूर भी वही स्थित है ।

वह परमात्मा विभाग रहित होने पर भी सम्पूर्ण भूतों में विभक्त प्रतीत होता है तथा सम्पूर्ण भूतों का धारण-भोग, संहार और उत्पन्न करने वाला है ।

हे अर्जुन ! मैं ही अमृत और मृत्यु हूँ और सत् असत् भी मैं ही हूँ ।

इस प्रकार से गीता के उक्त उद्धरणों में परमेश्वर को परस्पर विरुद्ध धर्मों का अवस्थान मानकर अपेक्षाभेद से दोनों का समन्वय किया गया है । जिससे प्रतीत होता है कि गीताकार को ब्रह्म का एकान्त स्वरूप मान्य नहीं है किन्तु व्यक्त-अव्यक्त, सगुण-निगुण, सगुण-निगुण उभय, अमृत-मृत्यु, सत्-असत् आदि रूप से स्वीकार्य है । इन सब विरोधी धर्मों का समन्वय अनेकान्तवादात्मक कथन शैली के द्वारा ही किया जा सकता है ।

उपनिषद्

गीता के कथनों का अनुसरण उपनिषदों में भी किया गया है ।

तदेजति तन्न जति तत् दूरे तद्वान्तिके ।<sup>३</sup>

वह हिलता भी है और हिलता भी नहीं है, वह दूर भी है और समीप भी है ।

अणोरणीयान् महतो महीयान् ।<sup>४</sup>

अणु से भी छोटा और महत् (बड़े) से भी बड़ा है । अथवा 'सर्वेन्द्रिय गुण-भासं' होकर भी 'सर्वेन्द्रिय विवर्जितं' है ।<sup>५</sup>

१ गीता १३।१४, १५, १६

२ गीता ६।१६

३ ईशा ५।३।१।७

४ कठो० २।२०

५ श्वेता० ३।१७

उपजुक्त वर्णों में यह प्रकट होता है कि उपनिषदों में भी परमात्मा के स्वरूप को व्यापक-व्यापक भाँटि कर के उपपत्त्यमक माना है। इसी तरह भागवत में भी उपपत्त्य-रूप को स्वीकार किया गया है।

इस का परमात्मा के स्वरूप विषयक मयकदीप्ता और उपनिषदों के उक्त वर्णों का साक्षात् यह है कि वह! प्रतिगन्तात्मक वर्णों में क्या के स्वरूप का वर्णन किया गया है और अनेकाभेद में क्या में उक्त सभी विरोधी गुणों का समावेश किया जा सकता है। इसी प्रकार के पुराणों में भी अनेकाभेद विज्ञान की स्पष्ट प्रतीति बरती गई है—

ब्रह्मैव भृतिभेदस्तु गुणभेदेन मन्तव्यम् ।  
तद्वत्त्वं द्विविधं सगुणं सगुणं निर्गुणं तथा ॥  
मायाशक्तो यः सगुणो मायाशक्तिरस्य निर्गुणः ।  
स्वेच्छामयस्य भगवान्निश्चयसा विवरोति च ॥  
इच्छाशक्तिरस्य प्रकृतिः सर्वशक्तिः प्रभूः मदा ।  
तत्र सत्तदस्य सगुणः शरीरी च प्राकृतः ॥  
निर्गुणस्तत्र निमित्तः अशरीरी निरञ्जुषः ।  
समात्मा भगवान्निश्चयः सर्वोदात्तः सनातनः ॥  
सर्वेश्वरः सर्वमासी सर्वशान्ति कथप्रदः ।  
शरीरं द्विविधं दाम्भोदित्यं प्राकृतमेव च ॥  
नित्यं विनाशरहितं नश्वरं प्राकृतं सदा ॥

वर्णान् इस यद्यपि एक है परन्तु गुणभेद में उससे स्वरूप में भेद है। इससे प्रकृत्य सगुण दो प्रकार की है—एक सगुण और दूसरी निर्गुण। जो माया सगुण कहा है वह सगुण कहलाता है और मायाशक्ति को निर्गुण कहते हैं। संसार को उत्पन्न करने वाली, भगवान की इच्छा-शक्ति ही प्रकृति है जो भगवान से भिन्न नहीं है। उस प्रकृति में सगुण हुआ भगवान सगुण, शरीरी अथवा प्राकृत कहलाता है। उसमें निमित्त हुआ वह निर्गुण, अशरीरी और निरञ्जुष-नवतन्त्र माना जाता है। परमात्मा के नित्य और प्राकृत ये दो स्वरूप हैं। उनमें जो नित्य शरीर है वह तो अविनाशी-विनाशरहित है और प्राकृत का विनाश हो जाता है।

ब्रह्मवैवर्त पुराण का उक्त उद्धरण तो स्पष्ट ही ईश्वर को सगुण-निर्गुण, शरीरी-अशरीरी, नित्य और प्राकृत रूप में बोधन करता हुआ उसमें अनेकरूपता को मिट कर रहा है। यह मिटि अनेकाभेद और भेद का भाषण लिए बिना नहीं हो सकती है। जो सगुण है, वह निर्गुण कैसे? जो शरीरी है, वह अशरीरी कैसे कहा जा

वहिरन्तश्च भूतानामन्तरं चरमेव च ।  
 सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयं दूरस्थं चान्तिके च तत् ॥  
 अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।  
 भूतभर्तुं च तज्ज्ञेयं ग्रसिष्णुं प्रभविष्णु च ॥<sup>१</sup>  
 अमृतं चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन ॥<sup>२</sup>

वह सम्पूर्ण इन्द्रियों के विषय को जानने वाला होने पर भी वास्तव में सब इन्द्रियों से रहित है, आसक्ति रहित होने पर भी सबका धारण-पोषण करने वाला और निर्गुण होने पर भी गुणों को भोगने वाला है ।

वह सब भूतों के अन्दर बाहर परिपूर्ण है, वह चर भी है और अचर भी । सूक्ष्म होने से अविज्ञेय है तथा अति समीप और दूर भी वही स्थित है ।

वह परमात्मा विभाग रहित होने पर भी सम्पूर्ण भूतों में विभक्त प्रतीत होता है तथा सम्पूर्ण भूतों का धारण-पोषण, संहार और उत्पन्न करने वाला है ।

हे अर्जुन ! मैं ही अमृत और मृत्यु हूँ और सत् असत् भी मैं ही हूँ ।

इस प्रकार से गीता के उक्त उद्धरणों में परमेश्वर को परस्पर विरुद्ध धर्मों का अवस्थान मानकर अपेक्षाभेद से दोनों का समन्वय किया गया है । जिससे प्रतीत होता है कि गीताकार को ब्रह्म का एकान्त स्वरूप मान्य नहीं है किन्तु व्यक्त-अव्यक्त, सगुण-निर्गुण, सगुण-निर्गुण उभय, अमृत-मृत्यु, सत्-असत् आदि रूप से स्वीकार्य है । इन सब विरोधी धर्मों का समन्वय अनेकान्तवादात्मक कथन शैली के द्वारा ही किया जा सकता है ।

उपनिषद्

गीता के कथनों का अनुसरण उपनिषदों में भी किया गया है ।

तदेजति तन्नैजति तत् दूरे तद्धान्तिके ।<sup>३</sup>

वह हिलता भी है और हिलता भी नहीं है, वह दूर भी है और समीप भी है ।

अणोरणीयान् महतो महीयान् ।<sup>४</sup>

अणु से भी छोटा और महत् (बड़े) से भी बड़ा है । अथवा 'सर्वेन्द्रिय गुण-मासं' होकर भी 'सर्वेन्द्रिय विवर्जितं' है ।<sup>५</sup>

१ गीता १३।१४, १५, १६

२ गीता १३।१६

३ ईशा ५।३।१।७

४ कठो० २।२०

५ श्वेता० ३।१७



वहिरन्तश्च भूतानामचरं चरमेव च ।  
 सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयं दूरस्थं चान्तिके च तत् ॥  
 अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।  
 भूतभृत्<sup>१</sup> च तज्ज्ञेयं ग्रसिष्णु प्रभविष्णु च ॥<sup>२</sup>  
 अमृतं चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन ॥<sup>३</sup>

वह सम्पूर्ण इन्द्रियो के विषय को जानने वाला होने पर भी वास्तव में सब इन्द्रियो से रहित है, आसक्ति रहित होने पर भी सबका धारण-पोषण करने वाला और निर्गुण होने पर भी गुणों को भोगने वाला है ।

वह सब भूतों के अन्दर बाहर परिपूर्ण है, वह पर भी है और अवर भी । सूक्ष्म होने से अविज्ञेय है तथा अति समीप और दूर भी वही स्थित है ।

वह परमात्मा विभाग रहित होने पर भी सम्पूर्ण भूतों में विभक्त प्रतीत होता है तथा सम्पूर्ण भूतों का धारण-पोषण, संहार और उत्पन्न करने वाला है ।

हे अर्जुन ! मैं ही अमृत और मृत्यु हूँ और सत् असत् भी मैं ही हूँ ।

इस प्रकार से गीता के उक्त उद्धरणों में परमेश्वर को परस्पर विरुद्ध धर्मों का अवस्थान मानकर अपेक्षाभेद से दोनों का समन्वय किया गया है । जिससे प्रतीत होता है कि गीताकार को ब्रह्म का एकान्त स्वरूप मान्य नहीं है किन्तु व्यक्त-अव्यक्त, सगुण-निर्गुण, सगुण-निर्गुण उभय, अमृत-मृत्यु, सत्-असत् आदि रूप से स्वीकार्य है । इन सब विरोधी धर्मों का समन्वय अनेकान्तवादात्मक कथन शैली के द्वारा ही किया जा सकता है ।

उपनिषद्

गीता के कथनों का अनुसरण उपनिषदों में भी किया गया है ।

तदेजति तन्नैजति तत् दूरे तद्धान्तिके ।<sup>४</sup>

यह हिलता भी है और हिलता भी नहीं है, वह दूर भी है और समीप भी है ।

अणोरणीयान् महतो महीयान् ।<sup>५</sup>

अणु से भी छोटा और महत् (बड़े) से भी बड़ा है । अथवा 'सर्वेन्द्रिय गुण-भासं' होकर भी 'सर्वेन्द्रिय विवर्जितं' है ।<sup>५</sup>

१ गीता १३।१४, १५, १६

२ गीता १।१६

३ ईशा ५।३।१।७

४ कठो० २।२०

५ अवेता० ३।१७

उपर्युक्त वचनों से यह प्रबल होता है कि उपनिषदों में भी परमात्मा के स्वरूप को व्याप्त-व्याप्त्य आदि रूप से उभयव्यक्त माना है। इसी तरह भागवत में भी उभय-रूपता को स्वीकार किया गया है।

इस का परमात्मा के स्वरूप विषयक भगवद्गीता और उपनिषदों के उक्त श्रुतियों का सारंगत यह है कि वही प्रतिद्वन्द्वारमक जगत् में ब्रह्म के स्वरूप का वर्णन किया गया है और अनेकभेद से ब्रह्म से उक्त सभी विरोधी गुणों का समावेश किया जा सकता है। इसी प्रकार से पुराणों में भी अनेकशब्द विद्वान्त की स्पष्ट प्रतीति बताई गई है—

ब्रह्मैकः सृष्टिभेदस्तु गुणभेदेन सन्ततम् ।  
तद्ब्रह्म द्विविधं वस्तु सगुण निर्गुण तथा ॥  
मायाधिनो यः सगुणो मायातीतश्च निर्गुणः ।  
स्वेच्छामयश्च भगवान्निच्छया विकरोति च ॥  
इच्छाशक्तिश्च प्रवृत्तिः सर्वशक्तिः प्रभूः सदा ।  
तत्र सत्तत्त्व सगुणः सशरीरो च प्राकृतः ॥  
निर्गुणस्तत्र निमित्तः अशरीरो निरंकुशः ।  
सत्तात्मा भगवान्निर्गुणः सर्वाधारः सत्तातनः ॥  
सर्वेश्वरः सर्वेश्वरी सर्वशक्तिः फलप्रदः ।  
शरीरं द्विविधं शम्भोनित्यं प्राकृतमेव च ॥  
नित्यं विनाशरहितं नद्वयं प्राकृतं सदा ।<sup>१</sup>

अर्थात् ब्रह्म यद्यपि एक है परन्तु गुणभेद से उसके स्वरूप में भेद है। इससे ब्रह्मरूप वस्तु दो प्रकार की है—एक सगुण और दूसरी निर्गुण। जो माया सयुक्त ब्रह्म है वह सगुण ब्रह्मज्ञाता है और मायारहित को निर्गुण कहते हैं। संसार की उत्पत्ति करने वाली, भगवान की इच्छा-शक्ति ही प्रवृत्ति है जो भगवान से भिन्न नहीं है। उस प्रवृत्ति से सगुण, हुआ भगवान सगुण, शरीरी अथवा प्राकृत कहलाता है। उसमें निमित्त हुआ वह निर्गुण, अशरीरी और निरंकुश-स्वतन्त्र माना जाता है। परमात्मा के नित्य और प्राकृत ये दो स्वरूप हैं। उनमें जो नित्य शरीर है वह तो अविनाशी-विनाशरहित है और प्राकृत का विनाश हो जाता है।

ब्रह्मवैवर्त पुराण का उक्त उद्धरण तो स्पष्ट ही ईश्वर को सगुण-निर्गुण, शरीरी-अशरीरी, नित्य और प्राकृत रूप से बोधन करता हुआ उसमें अनेकरूपता को विद कर रहा है। यह सिद्धि अनेकप्राकृत और भेद का आशय लिए बिना नहीं हो सकती है। जो सगुण है, वह निर्गुण कैसे ? जो शरीरी है, वह अशरीरी कैसे कहा जा

बहिरन्तश्च भूतानामचरं चरमेव च ।  
 सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयं दूरस्थं चान्तिके च तत् ॥  
 अविभवतं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।  
 भूतभर्तृ च तज्ज्ञेयं ग्रसिष्णू प्रभविष्णु च ॥<sup>१</sup>  
 अमृत चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन ॥<sup>२</sup>

यह सम्पूर्ण इन्द्रियों के विषय को जानने वाला होने पर भी वास्तव में वह इन्द्रियों से रहित है, आसक्ति रहित होने पर भी सबका धारण-भोग करने वाला और निगुण होने पर भी गुणों को भोगने वाला है ।

वह सब भूतों के अन्दर बाहर परिपूर्ण है, वह चर भी है और अचर भी । मूढ होने में अविज्ञेय है तथा अति समीप और दूर भी वही स्थित है ।

वह परमात्मा विभाग रहित होने पर भी सम्पूर्ण भूतों में विभक्त प्रतीत होता है तथा सम्पूर्ण भूतों का धारण-भोग, संहार और उत्पन्न करने वाला है ।

हे अर्जुन ! मैं ही अमृत और मृत्यु है और सत् असत् भी मैं ही हूँ ।

इस प्रकार से गीता के उक्त उद्धरणों में परमेश्वर को परस्पर विरुद्ध धर्मों का अवस्थान मानकर अपेक्षाभेद से दोनों का समन्वय किया गया है । जिससे प्रतीत होता है कि गीताकार को ब्रह्म का एकान्त स्वरूप मान्य नहीं है किन्तु व्यक्त-अव्यक्त, सगुण-निगुण, सगुण-निगुण उभय, अमृत-मृत्यु, सत्-असत् आदि रूप में स्वीकार्य है । इन सब विरोधी धर्मों का समन्वय अनेकान्तवादात्मक कथन शैली के द्वारा ही किया जा सकता है ।

उपनिषद्

गीता के कथनों का अनुसरण उपनिषदों में भी किया गया है ।

तदेजति तन्न जति तत् दूरे तद्वान्तिके ।<sup>३</sup>

वह दृश्यता भी है और ह्रियता भी नहीं है, वह दूर भी है और समीप भी है ।

अणोरणीयान् महतो महोयान् ।<sup>४</sup>

अणु से भी छोटा और महत् (बड़े) में भी बड़ा है । अथवा 'सर्वेन्द्रिय रूप' नाम' होकर भी 'सर्वेन्द्रिय विचित्रिण' है ।<sup>५</sup>

१ गीता १३।१४, १५, १६

२ गीता २।१६

३ ईशा ५।३।१।३

४ अथो ५।२०

५ अथो ५।१३





बहिरन्तश्च भूतानामनरं चरमेव च ।  
 सूक्ष्मत्वात्तदविशेषं दूरस्थं चान्तिके च सत् ॥  
 अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।  
 भूतभर्तृ च तज्ज्ञेयं प्रसिष्णु प्रभविष्णु च ॥<sup>१</sup>  
 अमृत चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन ॥<sup>२</sup>

वह सम्पूर्ण इन्द्रियों के विषय को जानने वाला होने पर भी वास्तव में सब इन्द्रियों से रहित है, आसक्ति रहित होने पर भी सबका धारण-योपण करने वाला और निर्गुण होने पर भी गुणों को भोगने वाला है ।

वह सब भूतों के अन्दर बाहर परिपूर्ण है, वह चर भी है और अचर भी । सूक्ष्म होने से अविशेष है तथा अति समीप और दूर भी वही स्थित है ।

वह परमात्मा विभाग रहित होने पर भी सम्पूर्ण भूतों में विभक्त प्रतीत होता है तथा सम्पूर्ण भूतों का धारण-योपण, सहार और उत्पन्न करने वाला है ।

हे अर्जुन ! मैं ही अमृत और मृत्यु हूँ और सत् असत् भी मैं ही हूँ ।

इस प्रकार से गीता के उक्त उद्धरणों में परमेश्वर को परस्पर विरुद्ध धर्मों का अवस्थान मानकर अपेक्षाभेद से दोनों का समन्वय किया गया है । जिससे प्रतीत होता है कि गीताकार को ब्रह्म का एकान्त स्वरूप मान्य नहीं है किन्तु व्यक्त-अव्यक्त, सगुण-निर्गुण, सगुण-निर्गुण उभय, अमृत-मृत्यु, सत्-असत् आदि रूप से स्वीकार्य है । इस सब विरोधी धर्मों का समन्वय अनेकान्तवादात्मक कथन शैली के द्वारा ही किया जा सकता है ।

उपनिषद्

गीता के कथनों का अनुसरण उपनिषदों में भी किया गया है ।

तदेजति तन्न जति तत् दूरे तद्वान्तिके ।<sup>३</sup>

वह हिलता भी है और हिलता भी नहीं है, वह दूर भी है और समीप भी है ।

अणोरणीयान् महतो महीयान् ।<sup>४</sup>

अणु से भी छोटा और महत् (बड़े) से भी बड़ा है । अथवा 'सर्वेन्द्रिय गुण-भास' होकर भी 'सर्वेन्द्रिय विवर्जित' है ।<sup>५</sup>

१ गीता १३।१४, १५, १६

२ गीता ६।१६

३ ईशा ५।३।१।७

४ कठो० २।२०

५ श्वेता० ३।१७



होता हुआ उसका त्याग नहीं कर सकता है उसी प्रकार मोक्ष दशा में भी वह ! से किसी भी प्रकार से पृथक् नहीं हो सकता है। इससे मोक्ष का भी हो जायेगा।

न्यायदर्शन के सिद्धान्त की दृष्टि का उल्लेख करते हुए टीकाकार आपेक्ष हैं कि जो नैयामिक सत्त्व के धर्मभूत कर्तृत्व आदि गुणों को आत्मा में वात्सल्य स्वीकार करते हैं, उनके मत में भी मोक्ष की उपपत्ति नहीं हो सकती है। सत्त्व वास्तविक-स्वाभाविक धर्मों का धर्मों के नाश के बिना कभी विनाश नहीं हो सकता है। कर्तृत्व आदि धर्म यदि आत्मा में स्वभावसिद्ध हैं तो उनका आत्मा के नाश बिना कभी नाश नहीं होगा।<sup>१</sup> जिससे मोक्ष का होना—आत्मा को कर्तृत्व बर्हिष से मुक्ति मिलना—असम्भव हो जायेगा। अतएव सत्त्व और पुरुष में विचार से पृथक्त्व भाव—भेद और सहजत्व—अभेद दोनों को ही मानना यथार्थ है।<sup>२</sup> प्रकार इनमें एकत्व और नानात्व को स्वीकार करना भी मुक्तिमंगल है। त्रिषु उदम्बर फल (गूलर का फल) में रहने वाला, उसी में उत्पन्न हुआ मनुष्य (छोटा-सा जीव) उससे भिन्न और अभिन्न है, उसी प्रकार सत्त्व और पुरुष भी वात्सल्य भिन्न और अभिन्न हैं। इत्यादि।

उक्त कथन से यह भलीभाँति स्पष्ट हो जाता है कि महाभारत के रचयिता को प्रकृति और पुरुष का सापेक्ष भेदाभेद ही अभिप्रेत है और इसी को वह दुर्लभ समझते हैं। एकान्त भेद अथवा अभेद उसे ग्राह्य नहीं है। इसलिए महाभारत में किसी न किसी अंश में अनेकान्तवाद का समर्थन किया गया है।

मनुस्मृति

यह अन्य स्मृतियों की अपेक्षा अधिक प्राचीन और महत्त्वपूर्ण मानी जाती है सभी स्मृतियों में प्रधान है। इसके महत्त्व के बारे में छान्दोग्योपनिषद् में विज्ञा है—  
—‘यमनुरव्यसत्त्वमेवमेवजलायाः—जो कुछ मनु ने कहा है वह औपधि-द्वारा है।  
उक्त स्मृति में भी अनेकान्तवाद का स्पष्ट विधान पाया जाता है। एक उदाहरण देते  
होगा—

अनायंमार्यं कर्मणिमार्यं चानायं कर्मणिमम् ।

सम्प्रचार्या ब्रह्मोद्भाता न समो ना समापिति ॥<sup>३</sup>

अर्थात् आर्य-अनायं कर्मों का और आर्य अनायं कर्म-करने वालों के बारे में विचार करके ब्रह्मा ने कहा कि ये दोनों न तो समान हैं और न सममान। दोनों दोनों सर्वथा एक भी नहीं हैं और सर्वथा भिन्न भी नहीं हैं।

१ आत्मा का कभी नाश न होने से उसके स्वभावभूत कर्तृत्व आदि गुण भी नहीं नष्ट नहीं होंगे।

२ मनुस्मृति १.०.३१

उक्त श्लोक की व्याख्या करते हुए व्याख्याकार की पुन्यमूक भट्ट लिखते हैं—

शूद्रं द्विजाति कर्मकारिणं द्विजाति च शूद्र कर्मकारिणं ग्रह्या विचार्य  
‘न समो नाममी’ इत्यवोचत् । यतः शूद्रोद्विजाति कर्मापि, न द्विजाति समः  
तस्मानधिकारिणी द्विजाति कर्मावरणेऽपि तत्ताम्याभावात् एषं शूद्र कर्मापि  
द्विजातिर्न शूद्रतम निषिद्धसेवनेन जात्युत्कर्षस्थानपायात् । नाप्यसमी  
निषिद्धावरणेनोभयो माम्भ्याम् ।

द्विजाति (ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य) के लिए जिन कर्मों का विधान किया गया है, उनका आचरण करने वाला शूद्र और शूद्रोचित कर्मों का सेवन करने वाला द्विजाति इन दोनों के बारे में विचार करते ब्रह्मा ने कहा कि ये दोनों (आर्य-अनार्य, द्विजाति-शूद्र) अलग में न तो समान हैं और न असमान हैं । क्योंकि द्विजाति का कर्म करने पर भी शूद्र द्विजाति नहीं हो सकता एक शूद्रोचित कर्म करने पर भी द्विजाति शूद्र नहीं बन जाता है । इस अंश से ये दोनों सम अर्थात् एक नहीं हो सकते हैं किन्तु दोनों निषिद्ध का आचरण कर रहे हैं अतः में अलग अर्थात् भिन्न भी नहीं हैं ।

इसका यह अर्थ हुआ कि ये दोनों किसी अपेक्षा में समान और किसी दृष्टि में असमान भी हैं, किन्तु एकाग्रतया वे न सम हैं और न अलग हैं । मनुस्मृति के उक्त श्लोक से जो प्रकाश पड़ता है, वह स्पष्ट है कि सम और अलग दोनों परस्पर विरुद्ध धर्म होने पर भी अपेक्षामेद में समान्यतर कथन किया जाता है ।

वेद, उपनिषद् आदि को प्रमाण मानने वाले साम्प्रदायिक योग-आदि दर्शनों में अनेकान्तवाद की कथन प्रणामी का दिग्दर्शन करने के बाद अबशेष रहे सर्वदिग्दर्शन—बौद्धदर्शन की अनेकान्तवादात्मक दृष्टि के बारे में विचार करते हैं ।

### बौद्धदर्शन में स्वाद्धवाद

#### बौद्धदर्शन का परिचय

बुद्ध की मान्यता बौद्धदर्शन कहलाता है । जैनधर्म में वर्णित १४ गुणस्थानों की भांति बौद्धधर्म में भी १० गारयिणाएँ (भूमिकार्ये) मानी गई हैं । जैनधर्म के अनुसार जैन तेरहवें गुणस्थान में पहुँचने पर जीव जिन (अरिहन्त) बनता है, वैसे ही बौद्धधर्म के अनुसार दशवीं बोधिमत्त्व भूमि में जाने के बाद जीव बुद्ध (सर्वज्ञ) बनता है । बौद्धदर्शन को मुग्गल्लदर्शन भी कहते हैं । विश्वी, जिसी, विश्वभू, त्रमुज्जन्द, कांचन, काचयन और सावयसिहू ये सात मुगत बौद्धों ने माने हैं । बुद्धों के कठ तीन रेखाओं में चिह्नित होते हैं । अन्तिम बुद्ध ने मगध देश में कपिलवस्तु नामक ग्राम में जन्म लिया था । इनके पिता का नाम शुद्धोदन और माता का नाम मायादेवी था । ये गौतम गोत्रीय थे—अतः गौतम बुद्ध के नाम से प्रसिद्ध हुए । इनका जन्म समय ईसा पूर्व छठी शताब्दी है । गौतम बुद्ध का विवाह यशोधरा नामक राजकुमारी के साथ हुआ था । एक पुत्र भी उत्पन्न हुआ जिसका नाम राहुल था । किसी एक दिन

मगार की विगमनाओं और क्षण-भंगुरता आदि को देखकर इन्हें वैराग्य हुआ और रात्रि के समय पत्नी व नवजात पुत्र एवं परिवारीयों को बिना कुछ बताने चुपचाप तपस्या के लिये घरबार छोड़ दिया। छठ वर्षों तक धीरे तपस्या की किन्तु सत्त्व नहीं मिली। आसिर बोधगया में बोधि पाकर बुद्ध बने। उम्र समय उनकी आयु ३३ वर्ष की थी। सर्वप्रथम इन्होंने गान्धाप में और फिर उत्तर भारत में ४४ वर्षों तक धूम-धूमकर उपदेश दिया एवं अपना धर्म-प्रचार किया।

बुद्ध ने सत्य, अहिंसा, प्रेम, करुणा, मेधा और त्याग से परिपूर्ण ज्ञान विताया। वैशाखी पूर्णिमा को उनका जन्म हुआ था, उगी दिन बुद्धत्व प्राप्त हुआ और ईसा पूर्व पाचवीं शताब्दी में इसी वैशाखी पूर्णिमा के दिन इनका निर्वाण हुआ।

तथागत बुद्ध ने तीन तत्त्व माने हैं—स्कन्ध, आयतन और धातु। स्कन्ध के रूप, वेदना, सज्ञा, सस्कार, विज्ञान ये पाँच भेद हैं।

पृथ्वी आदि चार महाभूत रूप कहलाते हैं। चेतन या मन को विज्ञान, दुःख आदि के अनुभव को वेदना, स्मृति या अभिज्ञान (पहचान) को सज्ञा तथा मन पर रही छाप या वासना को सस्कार कहते हैं।

आयतन के बारह भेद हैं—स्पर्शन आदि पाँच इन्द्रियाँ, मन और इन छहों के विषय।

धातु के अठारह भेद हैं—आयतन के बारह भेद (मन सहित छह इन्द्रिय और उनके छह विषय) तथा इन्द्रियो और विषयों के सम्पर्क से होने वाले छह विज्ञान (चक्षुर्विज्ञान, श्रोत्रविज्ञान, घ्राणविज्ञान, जिह्वाविज्ञान, कायविज्ञान और मनोविज्ञान)।

विश्व की सभी वस्तुएँ—स्कन्ध, आयतन, धातु इन तीनों में से किसी एक प्रक्रिया में बाँटी जा सकती हैं। इन तत्त्वों का विवेचन करके बुद्ध ने चार आर्य सत्त्वों का प्रतिपादन किया है—दुःख, समुदाय, मार्ग और निरोध।

दुःख—परिवर्तनशील स्कन्धों का नाम दुःख है। रूप आदि पाँच स्कन्ध हैं। दुःख का दूसरा नाम हेय है।

समुदाय—जिसेके द्वारा राग आदि विकारों का उदय होता है। ममत्व प्रायः का कारण समुदाय कहलाता है। समुदाय को हेय, दुःखहेतु भी कहते हैं।

मार्ग—विश्व की सभी वस्तुएँ चाहे वे जड़ हों या चेतन, प्रतिक्षण बदलने वाली हैं, क्षणिक हैं। इस प्रकार का ज्ञान होना मार्ग (मोक्ष का मार्ग) है। यह अष्टांग रूप है—सम्यग्दृष्टि, संकल्प, वचन, कर्म, आजीविका, व्यायाम, स्मृति, समाधि। इसे हानोपाय (मोक्ष का उपाय) भी कह दिया जाता है।

निरोध—सम्यग्ज्ञान द्वारा दुःख के कारणों को पूर्णतया रोक देना निरोध, मोक्ष या निर्वाण है। इसका नाम हान भी है।

बौद्धधर्म की मूल दो शाखाएँ हैं—(१) हीनयान और (२) महायान। हीन-यान की दो उपशाखाएँ हैं—(१) वैश्राविक और (२) सौत्रान्तिक। महायान भी दो उप-विभागों में विभक्त है—(१) योगाचार और (२) माध्यमिक।

**वैश्राविक**—ये चरितरत्नों में बनाये हुए सभी तत्त्वों को प्रमाण तथा वस्तु को धार्मिक और आध्यात्मिकानुसार के उद्देश को मोक्ष मानते हैं।

**सौत्रान्तिक**—इनकी मान्यता के अनुसार वस्तुओं की प्रामाणिकता का निश्चय अनुमान प्रमाण में होता है। निर्विकल्प होने में प्रत्यक्ष प्रमाण वस्तु की प्रामाणिकता का निश्चय नहीं करवा पाता है।

**योगाचार**—ये सगार की सभी वस्तुओं को मिथ्या कहते हैं। आत्मा का ज्ञान ही मत्त्व है, बिन्दु वह भी एकान्त धार्मिक है।

**माध्यमिक**—य समस्त वस्तुओं का शून्य रूप कहते हैं। शून्य के बारे में बताया गया है कि यह न सत् है, न असत् है, न सद्सत् है और न अवस्तव्य है। यह इन सभी विषयों में परे है। आत्मा या वास्तव पदार्थ सभी मिथ्या, कल्पित और भ्रम रूप है।

बौद्ध साहित्य मूलतः मुर्त्तपिटक, विनयपिटक और अभिघम्मपिटक इन तीन पिटक ग्रन्थों में है। मुर्त्तपिटक में बौद्ध सिद्धान्त और कहानियाँ हैं। विनयपिटक में बौद्ध भिक्षु-भिक्षुणियों के नियम बताये गये हैं। अभिघम्मपिटक में तत्त्व ज्ञान की चर्चा है।

बौद्ध भिक्षु धामर रखते हैं, मुण्डन करवाते हैं, धर्म का आसन और कमण्डलु रखते हैं। घुटनों तक गेरुआ रंग का वस्त्र पहनते हैं। ये लोग स्नान आदि विशेष करते हैं तथा मिठा में प्राप्त मांस को भी स्वीकार कर लेते हैं। ये लोग जीवों की दया पावने के लिये भूमि को बुझाकर खनते हैं और वृक्षचर्म आदि क्रियाओं में हड़ रहते हैं। बौद्धमत में धर्म, बुद्ध और सच इन तीन को रत्न, और सम्पूर्ण विघ्नों को नाश करने वाली तारा को देवी स्वीकार किया गया है। भिक्षु-भिक्षुणी 'बुद्ध' शरणं गच्छामि, धम्मं शरणं गच्छामि, सच्चं शरणं गच्छामि' इस मंगल मंत्र का १०८ मनकों की मात्रा पूरा जाय किया करते हैं।

बौद्धदर्शन का परिचय देने के अनन्तर अब बौद्ध साहित्य में आगत अनेकान्त-वाद सम्बन्धी उल्लेखों का दिग्दर्शन कराते हैं।

बौद्धदर्शन में अनेकान्तवाद को किम रूप में अपनाया है, यह 'आगमकालीन स्यादुवाद' के प्रसंग में बतलाया जावेगा कि सपागत बुद्ध ने अपने आपको विभज्य-वादी कहकर अनेक प्रश्नों के उत्तर विभज्यवाद के आधार पर दिये हैं जिससे ये अनेकान्तवाद के निकटतम पहुँचे। जेविन शास्वतवाद और उच्छेदवाद को एक एक अन्त मानकर उनका समन्वय नहीं कर सके। अतः उससे दूर भी रहे, फिर भी इतना

स्पष्ट है कि उन्होंने तार्त्विक विषयों की व्याख्या और व्यवस्था के लिए बौद्धाचार अवलोकन अवश्य ही लिया है।

त्रिपिटकों में स्याद्वाद सम्बन्धी यत्किंचित् स्थल देखने में आते हैं और वर्तनी बौद्ध दार्शनिकों ने भी किसी न किसी रूप में अनेकान्तवाद का वास्तव अपना दृष्टिकोण स्पष्ट किया है। त्रिपिटकों में आए हुए वर्णन का तो उन्नेत्रकालीन स्याद्वाद में किया जायगा। यहाँ तो अन्य बौद्ध विद्वानों ने इतनी ही उपस्थित करते हैं।

आचार्य नागार्जुन

सौत्रांतिक और वंभाषिक बौद्ध मिद्वान्त के अनुसार तो प्रत्येक परमाण्वसत्ता वाला है और उसकी प्रतीति में क्षणिकत्व उसके साथ मिला हुआ है। पदार्थ समूह-सन्तान अथवा प्रवाहरूप में नित्य और प्रत्येकरूप से क्षणिकत्व। विज्ञानवादी योगाचार का आलम्बविज्ञान भी विकारीनित्य अथवा परिवर्तन पदार्थ होने से कर्षचित् नित्यानित्य ही मिट होता है। यह कथन अनन्तता के कातवाद (नित्यानित्यत्ववाद) का असदिग्ध रूप से समर्थन करता है। इनके निमाध्यमिक मत—शून्यवाद के प्रधान आचार्य नागार्जुन ने बुद्ध के वास्तविक अर्थ को प्रगट करते हुए माध्यमिक कारिका के प्रारम्भ में जो कारिका लिखी है उसे अनेकातवाद की ही पुष्टि होती है—

अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वतम् ।

अनेकार्थमनानार्थमनागममनिर्गमम् ॥

य प्रतीत्यसमुत्पादं प्रपञ्चोपशमं शिवम् ।

देशयामास संबुद्धस्तं धन्दे द्विपदावरम् ॥

शिवरूप परमनत्व का उपदेश करने वाले सर्वश्रेष्ठ बुद्ध भगवान् के नमस्कार हो, परमनत्व उत्पत्ति और विनाश वाला भी नहीं है, तथा उसको नित्य अथवा स्थिर भी कह सकते, ऐसा नहीं है एवं अस्थिर अथवा विनाशशील भी नहीं और उसे एक अथवा अनेक भी नहीं कह सकते हैं एवं वह गमागम (अनागत जाना) में भी रहित है। तात्पर्य यह है कि उक्त छह विकल्पों में से एकान्तवाद भी विवक्ष्य परमनत्व में गण्यत नहीं हो सकता है। ओशाभेद के द्वारा ही सभी विवक्ष्य हमसे प्राप्य माने जा सकते हैं।

इसके विवाय माध्यमिक कारिका का एक और पाठ देखिये जिसमें नागार्जुन बुद्ध के उपदेश का सार बखशाते हुए लिखते हैं।

आरमेत्यपि प्रज्ञातमनारमेत्यपि देशितम् ।

बुद्धेधेनारमा नचानारमा कश्चिदित्यपि देशितम् ॥

अर्थात् बुद्ध न आत्मा है ऐसा उपदेश दिया है और अनारमा है ऐसा भी कहा है एवं आत्मा भी नहीं और अनारमा भी नहीं, ऐसा भी कहा है।

उक्त कारिकाओं द्वारा बुद्ध के उपदेश के बारे में जो संकेत किया गया है उसको सदाति अपेक्षावाद के सिद्धांत का अनुसरण बिना कभी नहीं हो सकती है। भूत में जो आत्मा है, अनारमा है आदि का उत्प्लेख अनेकान्तवाद का आह्वान कर रहा है तथा परमतत्त्व के विषय में—‘वह स्थिर भी नहीं, अस्थिर भी नहीं, नित्य भी नहीं और अनित्य भी नहीं’—इत्यादि जो कुछ निर्देश किया है वह भी विशेष रूप से अनेकान्तवाद के निषेध पक्ष का समर्थक है। इन शब्दों का यही अर्थ है कि परमतत्त्व एकारूप से नित्य, अनित्य आदि नहीं है। उक्त छह विकल्पों की एकांत सत्ता का निषेध करना ही बुद्ध को अभीष्ट है। द्रमका सार यह निकला कि तत्त्व कथन के लिए बौद्धदर्शन में अनेकान्तवाद का अवलम्बन लिया गया है। क्योंकि अनेकान्तवाद का अवलम्बन लिए बिना वह तत्त्व विचार करने में पूर्णरूपेण असमर्थ है।

इग अध्याय में भारतीय दर्शनो के इतिहास में जैनदर्शन की अनेकसी देव स्याद्वाद—अनेकान्तवाद को भारतीय दार्शनिकों ने अपने ग्रन्थों में कहीं और किस रूप में स्थान दिया है, इत्यादि बातों का मध्ये में दिग्दर्शन कराया है जिससे यह स्पष्ट है कि अनेकान्तवाद यथायं रूप से वास्तुस्वरूप का निर्णय करने वाला मुनिश्चित सिद्धांत है। क्योंकि अनुभव और स्वयं वस्तु का स्वरूप ही एकातत्त्व का निषेध करके अनेकान्तत्व की व्यवस्था कर रहा है। इसीलिए दर्शनान्तरो में वहीं स्पष्ट रूप से वही अस्पष्ट रूप से और वहीं प्रकारान्तर से इसे मान्यता प्राप्त हुई है जिससे यह निस्संकोच कहा जा सकता है कि अनेकान्तवाद—अपेक्षावाद जैनदर्शन का मुख्य सिद्धांत तो है ही, अन्य दर्शनो ने भी इसे अपनाया है, इसी कारण यह कहना उचित है कि—

स्याद्वादं सार्वतांत्रिकम् ।

□



श्री जैनदर्शनमिति प्रयितोऽग्ररश्मिः

भट्टमी भवन्निखिल दर्शन-विज्ञान पक्षदोषः ।

स्याद्वाद मानुकलितो बुधचवन्द्यो

भिन्दन्तमो विमतिजं विजयाम भूयात् ॥

## स्याद्वाद : सापेक्षवाद



पूर्व में दिये गये विवेचन से यह भली भाँति स्पष्ट हो जाता है कि स्याद्वाद भारतीय दर्शनों की एक संयोजक कड़ी और जैन-दर्शन का केन्द्र बिंदु है। इसके बीज वाक्य से हजारों वर्ष पूर्व भगवान् महावीर की दिव्य देशना से संभावित जैन आगमों में उत्पाद, व्यय, ध्रुव्य, स्यादस्ति, स्याद्वास्ति, द्रव्य, गुण, पर्याय, सप्ततय आदि विविध रूपों में यत्रतत्र विद्यमान थे। इनको आचार्य सिद्धसेन, समन्तभद्र आदि महान् मनीषी जैन दार्शनिकों ने सप्तभंगी आदि के रूप में पल्लवित करके एक व्यवस्थित रूप दिया। तदनन्तर अनेक आचार्यों ने अपनी विद्वत्तापूर्ण भाषा और शैली में अग्राध वाङ्मय रचा, जो स्याद्वाद के अन्तरह्रस्व को स्पष्ट करते हुए उसके गौरव का परिचय देता है।

जैनदर्शन का यही स्याद्वाद सिद्धांत विज्ञान के क्षेत्र में सापेक्षवाद के नाम से अवलम्बित हुआ है। यह वैज्ञानिक जगत् को बीसवीं सदी की एक महान् देन माना जाता है। विज्ञान के क्षेत्र में सापेक्षवाद सिद्धांत के आविष्कर्ता सुप्रसिद्ध वैज्ञानिक प्रो० अल्बर्ट आइन्स्टीन हैं, जिन्होंने पाश्चात्य देशों में सर्वसम्मति से संसार का सबसे अधिक कुशाग्र बुद्धिशाली व्यक्ति माना गया है। उन्होंने सन् १९०५ में 'सीमित सापेक्षता' शीर्षक एक निबन्ध लिखा था जो 'भौतिक शास्त्र का नया पत्र' नामक जर्मनी की पत्रिका में प्रकाशित हुआ। इस निबन्ध के प्रकाशित होने से वैज्ञानिक जगत् में एक अजीब हलचल मच गई। अनन्तर सन् १९१६ के बाद उन्होंने अपने सिद्धांत को व्यापक रूप दिया, जिसका नाम था—'असीम सापेक्षता'। आइन्स्टीन के इस अपेक्षावाद के सिद्धांत ने तत्कालीन वैज्ञानिकों के मस्तिष्कों में उथल-पुथल मचा दी थी। उसने विज्ञान की बहुत-सी बद्धमूल धारणाओं एवं अभी तक निश्चित किये गये नियमों पर प्रहार कर एक नया मानदण्ड स्थापित किया। न्यूटन के समय से वैज्ञानिक जगत् में प्रमुख जमाकर बैठे हुए गुरुत्वाकर्षण के सिद्धांत का आसन ढोल उठा और देश-काल की धारणाओं ने भी एक नया रूप ग्रहण किया।

दार्शनिक चिन्तन के क्षेत्र में उद्भूत विरोधों के बावजूद अपनी निर्दोषिता एवं मौलिकता के कारण जैसे स्याद्वाद तत्त्व-चिन्तन का अभीष्ट सिद्धांत मान लिया गया,



## स्याद्वाद : सापेक्षवाद



पूर्व में किये गये विवेचन से यह भली भाँति स्पष्ट हो जाता है कि स्याद्वाद भारतीय दर्शनों की एक समोजक कड़ी और जैन-दर्शन का केन्द्र बिंदु है। इसके बीज आज से हजारों वर्ष पूर्व भगवान् महावीर की दिव्य देशना से संभावित जैन आगमों में उत्पाद, व्यय, घ्राव्य, स्यादस्ति, स्यान्नास्ति, द्रव्य, गुण, पर्याय, सप्तमय आदि विविध रूपों में यत्रतत्र विद्यमान थे। इनकी आचार्य सिद्धसेन, समन्तभद्र आदि महान् मनीषी जैन दार्शनिकों ने सप्तमंगी आदि के रूप में पल्लवित करके एक व्यवस्थित रूप दिया। तदनन्तर अनेक आचार्यों ने अपनी विद्वत्तापूर्ण भाषा और शैली में अथाग्र वाङ्मय रचा, जो स्याद्वाद के अन्तरहस्य को स्पष्ट करने हुए उसके गौरव का परिचय देता है।

जैनदर्शन का यही स्याद्वाद सिद्धांत विज्ञान के क्षेत्र में सापेक्षवाद के नाम से अवतरित हुआ है। यह वैज्ञानिक जगत् को बीसवीं सदी की एक महान् देन माना जाता है। विज्ञान के क्षेत्र में सापेक्षवाद सिद्धांत के आविष्कर्ता सुप्रसिद्ध वैज्ञानिक प्रो० अलबर्ट आइन्स्टीन हैं, जिन्हें पाश्चात्य देशों में सर्वसम्मति से संसार का सबसे अधिक पुनाग्र बुद्धिशाली व्यक्ति माना गया है। उन्होंने सन् १९०५ में 'सीमित सापेक्षता' शीर्षक एक निबन्ध लिखा था जो 'भौतिक शास्त्र का नया पत्र' नामक जर्मनी की पत्रिका में प्रकाशित हुआ। इस निबन्ध के प्रकाशित होने से वैज्ञानिक जगत् में एक अजीब हलचल मच गई। अनन्तर सन् १९१६ के बाद उन्होंने अपने सिद्धांत को व्यापक रूप दिया, जिसका नाम था—'असीम सापेक्षता'। आइन्स्टीन के इस अपेक्षावाद के सिद्धांत ने तत्कालीन वैज्ञानिकों के मस्तिष्कों में उथल-पुथल मचा दी थी। उसने विज्ञान की बहुत-सी बद्धमूल धारणाओं एवं अभी तक निश्चित किये गये नियमों पर प्रहार कर एक नया मानदण्ड स्थापित किया। न्यूटन के समय से वैज्ञानिक जगत् में प्रभुत्व जमाकर बैठे हुए गुरुत्वाकर्षण के सिद्धांत का आसन्न झोल उठा और देश-काल की धारणाओं ने भी एक नया रूप ग्रहण किया।

दार्शनिक चिन्तन के क्षेत्र में उद्भूत विरोधों के बावजूद अपनी निर्दोषिता एवं मौलिकता के कारण जैसे स्याद्वाद तत्त्व-चिन्तन का अभीष्ट सिद्धांत मान लिया गया,

वैसे ही बहुत से विरोधों के परचात् गणित-सिद्धता के कारण आज वैज्ञानिकों सापेक्षवाद निर्विवाद रूप से एक नया आविष्कार मान लिया गया है। दोनों अपने क्षेत्र में निर्बाध गति से सम्माननीय हैं। इसीलिये दार्शनिक क्षेत्र में कतुः स्याद्वाद सिद्धात और वैज्ञानिक जगत् में नवीदित सापेक्षवाद का तुलनात्मक विशि यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है।

नामसाध्य

यह पहले ही बताया जा चुका है कि 'स्याद्' और 'वाद' इन दो शब्दों के मिलने से स्याद्वाद की रचना हुई। 'स्यात्' संस्कृत भाषा का एक अव्यय है, जिसका अर्थ होता है—'किसी अपेक्षा से', 'किसी प्रकार से' अर्थात् वस्तुनित्य के निर्णय में वाद अपेक्षा की प्रधानता पर आधारित है वह स्याद्वाद कहलाता है। वैसे ही हम सापेक्षवाद का अक्षरशः अनुवाद करते हैं तो वह होता है—अपेक्षा का विचार। हम सापेक्षवाद अंग्रेजी शब्द Theory of Relativity का हिन्दी अनुवाद है और जिसमें सापेक्षवाद अंग्रेजी शब्द हस्तामलक आदि हिन्दी ग्रन्थों में इसे सापेक्षवाद या अपेक्षवाद कहा है। वास्तव में अपेक्षावाद का भी यही शाब्दिक अर्थ है जो स्याद्वाद का है—'अपेक्षया सहित सापेक्ष' अर्थात् अपेक्षाओं सहित जो वह सापेक्ष है और अपेक्षा नहीं वाद सापेक्षवाद है। इस प्रकार यदि स्याद्वाद को सापेक्षवाद और सापेक्षवाद स्याद्वाद कहा जाय तो शाब्दिक दृष्टि से कोई अनुचित प्रतीत नहीं होता है। वैसे ही सर राधाकृष्णन् आदि अंग्रेजी लेखकों ने अपने ग्रन्थों में स्याद्वाद का अर्थ अनुवाद 'पियरी ऑफ रिलेटिविटी' किया है। इस प्रकार दो विभिन्न लोगों ने प्रारम्भ हुए दो विद्वानों के नामों की समानता एक महान् कुतूहल एवं विचार उत्पन्न करनी है।

स्याद्वाद और सापेक्षवाद दोनों ही अपने-अपने क्षेत्र में सत्य भी हैं और  
 बलिन भी। सबसे पहले हम स्याद्वाद को ही ले लें कि इसकी जटिलता बिना-शर्त  
 है। स्याद्वाद मिथ्यात्व से अपरिचित जैन-परिचित दिग्गज विद्वानों ने अपने-अपने ढंगों से  
 जब और जहाँ इसकी समालोचना का प्रयास किया, वहाँ उनकी समालोचना  
 स्वयं हम बात की मांगी देती है कि उन्होंने सत्यता ही नहीं।

स्वाध्याय के बारे में उसकी जटिलता के कारण यद्यपि ऐसे विवेचनों की वृत्ति  
मनुष्य-सदृश ही है जिसमें मानसिकता है कि अच्छे से अच्छे शिक्षण विधि  
उसके मूल भाष्य को समझने में असमर्थ रहे हैं और अन्तर्ग्रहण को न समझने के  
कारण उसे एक कल्पित विज्ञान मान लिया है, लेकिन इस जटिलता को भी ध्यान  
में रखकर निर्माणशील, पृ० ३०५

आचार्यों ने इतना सहज एवं सरल बना दिया है कि साधारण से साधारण जन भी स्याद्वाद के हार्द तक पहुँच सकते हैं।

वस्तु के स्वरूप का विश्लेषण करते हुए कहा गया कि वस्तु उत्पाद, व्यय और ध्रुव्य युक्त है। जब आचार्यों के सामने यह प्रश्न आया कि एक ही वस्तु में उत्पाद (उत्पत्ति), व्यय (विनाश) और ध्रुवता जैसे परस्पर विरोधी धर्म एक साथ कैसे ठहर सकते हैं? क्योंकि उत्पत्ति और विनाश परस्पर एक-दूसरे के विरोधी हैं। उन दोनों का एक साथ एक ही समय में रहना सम्भव नहीं है और जब उत्पत्ति व विनाश का क्रम बराबर चालू है, तब वस्तु को ध्रुव कैसे माना जा सकता है? तो स्याद्वादी आचार्यों ने इस स्थिति का समाधान करते हुए कहा—एक मुनार सोने का कलश तोड़कर स्वर्ण-मुकुट बना रहा था, तभी उसके पास तीन श्राहक आये। उनमें से एक का स्वर्ण कलश चाहिये था, दूसरे को स्वर्ण मुकुट और तीसरे को केवल स्वर्ण। मुनार की प्रवृत्ति को देखकर पहले को दूख हुआ कि यह स्वर्ण कलश को तोड़ रहा है। दूसरे को हर्ष हुआ कि यह मुकुट तैयार कर रहा है। तीसरा व्यक्ति मध्यस्थ रहा उसे न हर्ष हुआ न विपाद क्योंकि उसे तो सोना चाहिये था। इसका तात्पर्य यह हुआ कि एक ही स्वर्ण में उसी समय एक विनाश देख रहा है, एक उत्पत्ति और एक ध्रुवता देख रहा है। इसी प्रकार प्रत्येक वस्तु अपने स्वभाव में त्रिगुणात्मक है।

उक्त स्थिति को और अधिक सरलता से स्पष्ट करने के लिए आचार्यों ने आगे कहा है—यही गोरस दूधरूप से नष्ट हुआ, दधिरूप में उत्पन्न हुआ और गोरस रूप में स्थिर रहा। जो पयोव्रती है, वह दधि (दही) को नहीं खाता है, दधि-व्रती पय (दूध) नहीं पीता है और गोरस-त्यागी दोनों को नहीं खाता-पीता है।<sup>१</sup> ये विरुद्ध धर्मों की सकारण स्थितियाँ हैं। इसीलिये वस्तु में नाना अपेक्षाओं से अनेक विरोधी धर्म रहने ही हैं।

वस्तु में सब विरोधी धर्मों को अविरोध रूप से विद्यमान रहने और स्याद्वाद गौनी द्वारा सरलता से समझाने के लिए आचार्यों ने अनेक उदाहरण दिये हैं। जैसे कि किसी आदमी ने पूछा आपका स्याद्वाद क्या है? तो उत्तर में आचार्यों ने कनिष्ठा व अनामिका अंगुलियों को सामने करते हुए कहा—‘दोनों में बड़ी अंगुली कौन सी है?’ उत्तर मिला—‘अनामिका बड़ी है’ और जब कनिष्ठा को तिकोड़कर और मध्यमा को फैलाकर पूछा—‘अब बायाँ कि दोनों अंगुलियों में छोटी कौन-सी है?’ उत्तर मिला—अनामिका। इस पर आचार्यों ने कहा—‘यही हमारा स्याद्वाद

१. १. १

१ उत्पन्नं दधिभावेन नष्टं दुग्धतया पयः।

गोरसत्वात् स्मिन् अनाहं स्याद्वाद इह अज्ञोऽपि ॥ १० ॥

पयोव्रतो न दध्यति न पयोव्रति दधिघ्नः

गोरसव्रतो नोभे तस्मात् वस्तु -

॥

है जो तुम एक ही अंगुली को बड़ी भी कहते हो और छोटी भी। अंगुली में छेड़ान और बड़ापन अपेक्षा दृष्टि से आया है।' स्याद्वाद विभिन्न अपेक्षाओं को लेकर एक ही वस्तु में अनेक धर्मों का अवस्थान मानता है, न कि एक ही दृष्टि से। आनेत्रि दृष्टि से वस्तु स्वरूप का कथन करना ही स्याद्वाद की सहज गम्यता है।

सापेक्षावाद की भी ठीक यही स्थिति है। इसमें देशकाल की सापेक्षा को मुख्य माना जाता है लेकिन गणित की बहुत सारी पहेलियों के कारण जटिल हो उठता बन गया है कि बड़े-बड़े वैज्ञानिक भी इसको सम्पूर्णतया समझने-समझाने में चक्कर खा जाते हैं। यहाँ देश और काल सम्बन्धी सापेक्षता को समझाने के लिए स्वयं प्रो० आईन्स्टीन के शब्दों को प्रस्तुत करना उचित है। एक स्थान पर वे लिखते हैं—'जिस किसी घटना के बारे में हम कहते हैं कि यह घटना आज या अभी हुई है सकता है कि वह घटना हजारों वर्ष पूर्व हुई हो, जैसे—एक दूसरे से लाखों प्रकाश वर्ष की दूरी पर चक्करदार नीहारिकाओं (क, ख) में विस्फोट हुआ और वहाँ से नये तारे उत्पन्न हुए। इन नीहारिकाओं में उपस्थित दशकों के लिए अपने वहाँ से घटना तत्काल हुई मालूम होगी, किन्तु दोनों के बीच लाखों प्रकाश वर्ष की दूरी होने से 'क' का दशक 'ख' की घटनाओं को एक लाख वर्ष बाद घटित हुई कहेगा, जब दूसरा दशक अपनी घटना को तत्काल और 'क' की घटना को एक साल वर्ष बाद घटित होने वाली बतायेगा। इस प्रकार विस्फोट का परमाण्वे काल नहीं, सापेक्ष रूप ही बताया जा सकता है।'

प्राकृतिक स्थितियों के बारे में प्रो० आईन्स्टीन का अपेक्षाप्रधान कथन इस प्रकार है कि 'प्रकृति ऐसी है कि किसी भी प्रयोग के द्वारा चाहे वह कैसा भी क्यों हो, वास्तविक स्थिति का निर्णय असम्भव ही है।' ऐसा क्यों है? इसके उत्तर के लिए गर जेम्स के शब्द पथ-प्रदर्शक हो सकते हैं—'गति और स्थिति आपेक्षिक हैं। एक जहाज जो स्थित है, वह पृथ्वी की अपेक्षा से ही स्थिर है, किन्तु पृथ्वी सूर्य की अपेक्षा से गति में है और जहाज भी इसके साथ। यदि पृथ्वी भी सूर्य के चारों ओर घूमने से रुक जाये तो जहाज सूर्य की अपेक्षा स्थिर हो जायेगा। किन्तु ऐसे उस समय भी आसपास के तारों की अपेक्षा गति करने रहेंगे। सूर्य भी यदि बर्हि शून्य हो जाये तो भी यह दूर स्थित नीहारिकाओं की अपेक्षा से गतिशील ही बनेगा। आकाश में इस प्रकार यदि हम लोग आगे-से-आगे जायेंगे तो हमें पूर्ण स्थिति की कोई वस्तु नहीं मिलेगी।'।

इस प्रकार से सापेक्षावाद विज्ञान के क्षेत्र में देशकाल की अपेक्षाओं को दृष्टिगत बनाना है, लेकिन जैसा कि पहले सकेत किया जा चुका है कि गणितीय सम्बन्धी प्रमाण की दुर्बलता के कारण इनको सरलता से सोचने से शब्दों में अभिव्यक्त नहीं कर सकते हैं। यह सरल भी है और जटिल भी है, लेकिन दोनों स्थितियों में अनुसूचित होना सम्भव नहीं है, अभिव्यक्ति नहीं।

सापेक्षवाद की जटिलता के बहुत से उदाहरणों में से एक उदाहरण यह भी है जो साधारणतया बुद्धिगम्य भी नहीं हो रहा है कि यदि दो मनुष्यों की भेंट कुछ हाल के बाद हुई हो तो उन दो भेंटों के बीच का अन्तर एक ही (समान ही) होना चाहिए। यह एक दृष्टिकोण से सत्य है और एक से नहीं। यह सब इस बात पर निर्भर है कि वे दोनों धर पर ही रहे हो या उनमें से कोई एक विश्व के किसी दूर भाग की यात्रा करके इसी बीच में आया हो।<sup>१</sup>

सापेक्षवाद की जटिलता का एक और उदाहरण है जिसे प्रो० मैक्सवॉर्न ने अत्यन्त विनोदपूर्ण ढंग में समझाया है। वे लिखते हैं—'मेरा एक मित्र एक बार किसी झिर गार्ड में गया। उसके पास बेंटी किसी महिला ने कहा—'प्राध्यापक महोदय ! क्या आप थोड़े से शब्दों में यह बताने का कष्ट करेंगे कि वास्तव में सापेक्षवाद क्या है ?' उसने विस्मित मुद्रा में उत्तर दिया—'क्या तुम चाहोगी कि उससे पूर्व मैं तुम्हें एक कहानी सुना दूं। मैं एक बार अपने एक फ्रांसीसी मित्र के साथ सैर करने के लिये गया। चलते-चलते हम दोनों व्यापे हो गये। इतने में हम एक खेत पर आये। मैंने अपने मित्र से कहा—यहाँ हमें कुछ दूध खरीद लेना चाहिये। उसने कहा—दूध क्या होता है ? मैंने कहा—तुम नहीं जानते ? पतला-मलला, सफेद-सफेद। उसने कहा—सफेद क्या होता है ? मैंने कहा—सफेद होता है जैसा बत्तक। उसने कहा—बत्तक क्या होता है ? मैंने कहा—एक पक्षी जिसकी गर्दन मोड़दार होती है। उसने कहा—मोड़ क्या होती है ? मैंने अपनी बांह को इस प्रकार से टेढ़ी करके उसे दिखाया—मोड़दार इमे कहने हैं। तब उसने कहा—अच्छा अब मैं समझ गया, दूध क्या है ?' इस कहानी को सुन लेने के बाद उम भद्र महिला ने कहा—सापेक्षवाद क्या है, अब मुझे यह जानने की कोई दिलचस्पी नहीं रही है।<sup>२</sup>

सापेक्षवाद की जटिलता के इन उदाहरणों की तरह सरलता के उदाहरणों की भी कमी नहीं है, परन्तु यहाँ भाग एक ही उदाहरण पर्याप्त होगा। जिसे स्वयं प्रो० आइन्स्टीन ने प्रस्तुत किया है। जब आइन्स्टीन की पत्नी ने उनसे पूछा—सापेक्षवाद क्या है, मैं कैसे बनलाऊँ ? तब आइन्स्टीन ने एक दृष्टांत में उत्तर दिया—'जब कोई पुरुष एक सुन्दर लड़की से बात करता है तो उसे एक घंटा एक मिनट जैसा लगता है और उसे ही गर्म चूल्हे पर बैठा दिया जाये तो उसे एक मिनट एक घण्टे के बराबर लगने लगेंगा यही सापेक्षवाद है।' इसीलिए कहा गया है कि स्याद्वाद और सापेक्षवाद दोनों जटिल भी हैं और सहज भी हैं।

दोनों की परीक्षा-प्रणाली

स्याद्वाद में नयों की बहुमुखी विवक्षा है। जितने वचन के प्रकार हो सकते

१ Cosmology—Old and New, p. 200

२ Cosmology—Old and New, p. 191



हैं, उतने ही नय भी हो सारने हैं परन्तु यहाँ केवल व्यवहारनय व निश्चयनय को ही लेते हैं। आचार्यों ने इनकी व्याख्या करते हुए कहा है—निश्चयनय वस्तु के वास्तविक (वास्तविक) अर्थ का प्रतिपादन करता है और व्यवहारनय केवल मोह-व्यवहार का।<sup>१</sup>

आगमों में इनके उदाहरण यत्र-तत्र देने में आते हैं। एक बार गणेशदेव स्वामी ने भगवान महावीर से पूछा 'भगवन् ! फणित-प्रवाही गुड में कितने वर्ण, गन्ध, रस व स्पर्श होते हैं ?' भगवान महावीर ने कहा—'मैं इन प्रश्नों का उत्तर देने में देता हूँ। व्यवहारनय की अपेक्षा में तो वह मधुर कहा जाता है परन्तु निश्चयनय की अपेक्षा से उसमें ५ वर्ण, २ गंध, ५ रस व ८ स्पर्श हैं।<sup>२</sup> इसी प्रकार से गौतम स्वामी ने घ्रमर, राख, शुक-पिच्छ (सोते की पूछ) आदि के रंगों के बारे में पूछा, जिनका उत्तर भगवान महावीर ने निश्चय और व्यवहार नय की बांश दे दिया कि व्यवहारनय से तो घ्रमर काला है अर्थात् एक वर्ण वाला है परन्तु निश्चय नय की अपेक्षा से उसमें सफेद, काला, नीला आदि पाँच वर्ण हैं। इसी प्रकार रव और शुक-पिच्छ भी व्यवहार नय की अपेक्षा रुध और नील हैं परन्तु निश्चयनय की अपेक्षा से पाँच वर्ण, दो गंध, पाँच रस व आठ स्पर्श वाले हैं।<sup>३</sup>

पूर्वोक्त कथन का तात्पर्य यह है कि वस्तु का इन्द्रियग्राह्य स्वरूप कुछ ही होता है और वास्तविक स्वरूप कुछ और। हम सिर्फ बाह्य-स्वरूप को देखते हैं जो इन्द्रिय ग्राह्य है और सर्वज्ञ बाह्य एव आन्तरिक (नैश्चयिक) दोनों स्वरूपों को समझ जानते व देखते हैं। सापेक्षवाद के प्रस्ताता प्रो० आईन्स्टीन भी यही कहते हैं—'हम केवल आपेक्षिक सत्य को ही जान सकते हैं, सम्पूर्ण सत्य तो सर्वज्ञ के द्वारा ही जान होता है।<sup>४</sup> गुड़, राख, घ्रमर आदि के उदाहरणों से स्याद्वाद में जिस प्रकार परम-सत्य (निश्चय सत्य) व व्यवहारसत्य को समझाया गया है उसी प्रकार आईन्स्टीन ने भी अपने सापेक्षवाद में ऐसे ही विविध उदाहरणों का प्रयोग किया है।

स्याद्वाद की सप्तभंगी प्रत्येक वस्तु को स्व-द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव की अपेक्षा से अस्तित्व (है) स्वीकार करती है और पर-द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव की अपेक्षा से नष्ट

१ तत्त्वार्थ निश्चयो व्यक्ति व्यवहारश्च जनोदितम् ।

—द्रव्यानुयोग तर्कणा २३

२ फणियगुले णं भन्ते ! कई यण्णे, कई गन्धे, कई रसे, कई फामे पण्णे । गोयमा ! एत्थणं दो नया भवन्ति ते निच्छइएणए य, वावहारियणए य । वावहारियणए य गोइडे फणियगुले निच्छइएणए य पंचवण्णे, दुगंधे, पंचरसे, अट्टपण्णे ।  
—भगवती १८६

३ भगवती १८-६

४ Cosmology— Old and New, p. 201

(नदी है) माननी है। उदाहरण के लिए जैसे हम एक घड़े के बारे में कहते हैं कि यह मिट्टी का घड़ा है, यह राजस्थान का बना है, यह धीप्प श्रुतु में बना हुआ है, यह सफेद रंग का अमुक नाव वाला है, उसी समय उसी घड़े के बारे में दूसरा व्यक्ति कहता है—यह सोने का घड़ा नहीं है, यह मध्यप्रदेश का घड़ा नहीं है, यह शीतकाल का घड़ा नहीं है, यह श्यामवर्ण व अमुक प्रकार का घड़ा नहीं है। यहाँ 'है' और 'नहीं है' देवकाल सापेक्ष हैं। इसी प्रकार सापेक्षवाद में भी स्याद्वाद की तरह ऐसे ही सापेक्ष उदाहरणों की बहुलता है, जिनका नयवाद व सप्तभंगी द्वारा समर्थन होना है। प्रो० एडिंगटन ने दिशा की सापेक्ष स्थितियों पर प्रकाश डालते हुए लिखा है— 'सापेक्ष स्थिति को समझने के लिए सबसे सहज उदाहरण किसी पदार्थ की दिशा का है। एडिनबर्ग की अपेक्षा से केम्ब्रिज की एक दिशा है और लन्दन की अपेक्षा से दूसरी दिशा है। इसी तरह अन्यान्य अपेक्षाओं से हम यह कभी नहीं सोचते कि उसकी वास्तविक दिशा क्या है।'<sup>१</sup>

स्याद्वाद के क्षेत्र में भगवान महावीर ने सैकड़ों प्रश्नों का उत्तर अपेक्षाओं के आधार पर विभिन्न प्रकार से दिया है। सृष्टि के मूलभूत छिद्वातो को भी उन्होंने सापेक्ष बनाया है। 'परमाणु नित्य है या अनित्य है—प्रश्न के उत्तर में उन्होंने बताया कि वह नित्य भी है और अनित्य भी। द्रव्यत्व की अपेक्षा से वह नित्य है और वर्ण आदि पर्याय (वास्य स्वरूप) की अपेक्षा से अनित्य है, प्रतिक्षण परिवर्तनशील है।<sup>२</sup> आत्मा के विषय में भी यही उत्तर दिया है।<sup>३</sup> इसी प्रकार प्राकृतिक स्थितियों के विषय में आईन्स्टीन भी अपेक्षा-प्रधान बात कहते हैं। अपने सापेक्षवाद के पहले सूत्र में उन्होंने कहा है— 'प्रकृति ऐसी है कि किसी भी प्रयोग के द्वारा चाहे वह कैसी ही क्यों न हो, वास्तविक गति का निर्णय असम्भव ही है।'<sup>४</sup> ऐसा क्यों है? इसका उत्तर मर रेम्स जीन्स ने दिया है— 'गति और स्थिति आपेक्षिक धर्म हैं।' तात्पर्य यह हुआ कि सापेक्षवाद के अनुसार प्रत्येक वस्तु चर भी है और स्थिर भी है। स्याद्वादी भी तो यही कहते हैं कि परमाणु नित्य भी है और अनित्य भी है, ससार शाश्वत भी है और अशाश्वत भी है। हमें यह देखने की आवश्यकता नहीं है कि स्याद्वाद के निर्णय सापेक्षवाद को और सापेक्षवाद के निर्णय स्याद्वाद को मान्य हैं या नहीं; किन्तु देखना यह है कि दोनों की वस्तु तथ्य को परखने की पद्धति कितनी समान है और दोनों ही वाद किन्तु अपेक्षानिष्ठ हैं।

'अस्ति नास्ति' की बात जैसे स्याद्वाद में पद-व्यद पर मिलती है वैसे ही 'है'

१ The Nature of Physical World, p. 26.

२ भगवती १४-१४

३ भगवती ७-२

४ Mysterious Universe, p. 78



‘नाप का भी यही हाल है। लम्बाई, चौड़ाई, मोटाई के द्वारा हम जिस बिन्दु, रेखा, धरातल आदि की व्याख्या करते हैं, उन्हें हम उनकी वास्तविक सापेक्ष स्थिति में न लेकर एक आदर्श मान के रूप में लेते हैं। लम्बाई नापने के लिए कोई स्थिर आदर्श मानदण्ड नहीं मिल सकता है। ठोस से ठोस धातु का ठीक से नापा हुआ मान-दण्ड लोहे या पीतल का तार या छड़ का भी एक दिशा से दूसरी दिशा में घूमने मात्र से उसकी लम्बाई का करोड़वाँ हिस्सा घट या बढ़ जाता है। एक ही जमीन की भिन्न-भिन्न समय में या भिन्न-भिन्न आदमियों द्वारा की गई जितनी नापें (पैमाइशें) होती हैं, वे सूर्यमत्ता में जाने पर एक-सी नहीं उतरती हैं। शीशे या प्लेटिनम का सूत्र सावधानी से निशान लगाया जाये, जरीब से नापा जाये तो भी नापियों में कुछ न कुछ अन्तर रह ही जाता है। फिर दिशा बदलने से लम्बाई का फर्क होता है, यह अभी कह चुके हैं। साथ ही तापमान के परिवर्तन से धातुओं का फैलना-सिकुड़ना अनिवार्य है और समयान्तर में भीनरी परमाणुओं की स्थिति में जो लगातार अन्तर पड़ रहा है, वह भी मान में अन्तर डालता है। खुद नापी जाने वाली जमीन के बारे में तो यह बात और भी सच है, क्योंकि वह प्लेटिनम जैसी दृढ़ता नहीं रखती है और नापने वाला तो यदि अपने औजारों की बात को न माने तो ‘मुण्डे मुण्डे मतिभिन्ना’ की कहावत के अनुसार हर एक नापने वाला अपना-अपना अलग ही परिणाम बत-सायेगा। किमी नापी (मापदण्ड) को सच्चा मानने के वक्त हम उसे परमाण्व की कसौटी पर नहीं रखने लगते, क्योंकि यह कसौटी मनुष्य की कल्पना के सिवाय और कहीं है ही नहीं। हम मापदण्ड के परिणाम को बिल्कुल झूठ कहकर उसे व्यवहार से बहिष्कृत नहीं कर सकते हैं। हमारा सच्चा मान वह है जो कि भिन्न-भिन्न नापियों (मापदण्डों) का औसत है। सावधानी के साथ जितनी अधिक नापियाँ की जायेंगी, माध्य (औसत) उतना ही ठीक होगा और जो नापी इस माध्य के समीप होगी, वही सत्य होगी। इन बातों से यह तो पता लग गया कि तार्किकों ने वास्तविकता की अच्छी तरह छानबीन किये बिना जो सिद्ध तर्क से किसी बात को स्वयंसिद्ध कह डाला है, वह उन्हीं के शब्दों में मान लेने योग्य नहीं हैं। हमारी उक्त परिभाषाएँ ठीक हो सकती हैं यदि उन्हें परमाण्व सत्य मानने की जगह हम सापेक्ष सत्य कहें। अधिक वक्र की अपेक्षा कोई रेखा सरल हो सकती है। अधिक मोटे बिन्दुओं या अत्यन्त धुंध रेखाओं की अपेक्षा किसी बिन्दु की लम्बाई, चौड़ाई को हम नगण्य समझ सकते हैं। हमारे सभी माप-तोल सापेक्ष हैं।<sup>१</sup>

स्याद्वाद भी उक्त प्रकार की अपेक्षात्मक समीक्षाओं से भरा है। इसीलिए स्याद्वाद कहता है—वस्तु अनन्त धर्मात्मक है अर्थात् वस्तु अनन्त गुणों व विशेषताओं को धारण करने वाली है। जब हम किसी वस्तु के विषय में कुछ भी कहते हैं तो एक धर्म को प्रमुख और अन्य धर्मों को गौण कर देते हैं। हमारा यह सत्य आपेक्षिक होता

है। अन्य अपेक्षाओं में वही वस्तु अन्य प्रकार की भी होती है। जैसे किन्तु के सामने नारंगी को रखने पर नारंगी का बड़ी कहते हैं किन्तु पदार्थ धन की अपेक्षा से नारंगी में जैसे बड़ापन है वैसे ही छोटापन भी है, लेकिन वह तब होता है जब सख्खे के साथ उसकी तुलना करते हैं। बड़ापन व छोटापन जो हमारे व्यवहार में आते हैं वे मात्र व्यावहारिक या आपेक्षिक हैं। वास्तविक बड़ापन (गुणत्व) तो लोकव्यापी महास्कन्ध में है और छोटापन (सधुत्व) परमाणु में। इसी बात को सुप्रसिद्ध वैज्ञानिक एडिंगटन के शब्दों में यों कह सकते हैं—'मैं सोचता हूँ हम बहुधा सत्य व सामान्य सत्य के बीच एक रेखा खींचते हैं। एक वस्तु को कि केवल पदार्थ के बाह्य स्वरूप में ही सम्बन्ध रखना है, कहा जा सकता है कि सत्य है। एक वस्तु जो कि केवल बाह्य स्वरूप को ही व्यक्त नहीं करता पण उसकी महत्ता में रही सचाई का भी प्रगट करता है, वह वास्तविक सत्य है।'

जैन आगम श्री पत्रवर्णामृत में सत्य के दस भेद कर दिये गये हैं—(१) स्वपद सत्य (देश सापेक्ष सत्य), (२) सम्मत सत्य, (३) नाम सत्य, (४) स्थापना सत्य, (५) रूप सत्य, (६) प्रतीति सत्य, (७) व्यवहार सत्य, (८) भावसत्य, (९) योग्य, (१०) उपमासत्य। जहाँ सापेक्षवादी व्यावहारिक माप-तोल आदि को कुछ इतने ही सत्य में समाविष्ट करते हैं वहीं स्याद्वाद में सगभग सभी प्रकार का आपेक्षिक सत्य उक्त दस भेदों में विभक्त कर दिया गया है।

जैन आगम मान्य स्थापना सत्य में सापेक्षवाद के माप-तोल, गणित आदि के सारे विचार समा जाते हैं। वे सब सापेक्ष सत्य हैं। एक मापदण्ड में मूँदम दृष्टि के चाहे प्रतिक्षण जितना ही अन्तर पड़ता हो, वह जब तक व्यवहार्य है तब तक वह सत्य ही माना जायेगा। वास्तविक दृष्टि में सापेक्षवाद के अनुसार जिन प्रकार मानस आदि में प्रतिक्षण परिवर्तन माना है, स्याद्वाद शास्त्र में उग परिवर्तन का विशेष और भी गम्भीर व मूँदम मिलता है। स्याद्वाद के अनुसार वस्तु ही वह है जिनमें प्रतिक्षण नये स्वरूप की उत्पत्ति, प्राचीन स्वरूप का नाश और मौलिक स्वरूप की ध्रुवता (निश्चलता) हो। प्रतिक्षण परिवर्तन के विषय में स्याद्वाद और सापेक्षवाद का एक-मा मिडाल एक-दूसरे की सत्यता का पोषक है। स्याद्वाद और सापेक्षवाद की इस प्रकार की विस्मयोत्पादक समता को देखकर यह तो मानना ही पड़ता है कि स्याद्वाद अधूरे तथ्यों का सग्रह नहीं है, अतः वस्तुतः को पाने का एक व्यापक बर्ण है जो मात्र में हजारों बर्ण पूर्व जैन दार्शनिकों ने शीघ्र निकाला था। उसके लिये

१. स्थापनासत्य—किन्हीं वस्तु के विषय में ज्ञानता कर लेना। जैसे १०० सेमी. का एक मीटर, १००० मीटर का एक किमी मीटर। १००० घण्टों का एक दिन। यद्यपि स्थापना देश-काल की दृष्टि से भिन्न-भिन्न होती है, परन्तु अपनी-अपनी अपेक्षा में जब तक व्यवहार्य है तब तक सत्य है।

जितने दार्शनिक हैं उतने ही वैज्ञानिक भी। वह केवल कल्पनाओं का पुलिन्दा नहीं अपितु जीवन का व्यावहारिक मार्ग है।

कुछ एक विचारकों ने स्याद्वाद को केवल लोकव्यवहार तक सीमित माना है और जैनदर्शन में प्रतिपादित निश्चयनय को पूर्ण सत्य बताने का प्रयत्न किया है।<sup>१</sup> किन्तु यह धारणा नहीं कि स्याद्वाद केवल लोकव्यवहार मात्र है क्योंकि 'स्यादस्त्येव सर्वमिति' और 'स्यान्नास्त्येव सर्वमिति' अर्थात् 'स्व-द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव की अपेक्षा से सब कुछ है ही' और 'पर-द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव की अपेक्षा से सब कुछ नहीं है' यह जो स्याद्वाद का हृदय सप्तभगी तत्त्व है, उसका विषय लोकव्यवहार ही नहीं अपितु द्रव्यमात्र है। इसीलिए तो आचार्यों ने कहा है—'दोष से लेकर आकाश तक वस्तुमात्र स्याद्वाद का उत्सर्जन नहीं करती है, वे सभी स्याद्वाद की मुद्रा में अंकित हैं।<sup>२</sup> केवली (सर्वज्ञ) व निश्चयनय के द्वारा बताया गया तत्त्व भी पूर्णरूपेण निरनेष्ट नहीं है। क्योंकि 'स्यादस्ति' 'स्यान्नास्ति' से परे वह भी नहीं है। अतः स्याद्वाद का यह द्विदिशनाद कि 'सत्य मात्र सापेक्ष है व पूर्ण सत्य या वास्तविक सत्य हमारे लिए कुछ नहीं' स्वयंसिद्ध है और तर्क की कसौटी पर आधुनिक सापेक्षवाद इसमें समर्थित है।

स्याद्वाद व सापेक्षवाद दोनों ही सिद्धान्तों को अपने-अपने क्षेत्र में आलोचकों के आक्षेप सहन करने पड़े हैं। विचारों की अटलता को न पचकर उनके कारण दोनों की ही कटु-आलोचनाएँ हुई हैं किन्तु उन आलोचनाओं का तत्त्ववेत्ताओं पर कोई प्रभाव नहीं पड़ा है।

स्याद्वाद कोई कल्पना की उड़ान नहीं, बल्कि जीवन व्यवस्था का गम्य सिद्धान्त है। लोगों ने 'है' और 'नहीं है' के रहस्य को न पचकर या संशयवाद कह डाला, किन्तु चिन्तन की यथार्थ दिशा में आने के साथ सगता है जैसे दो और दो चार। अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल व प्रत्येक पदार्थ 'है' और पर-द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव की अपेक्षा से 'नहीं है' यही स्यादस्ति और स्यान्नास्ति का हार्द है।

यह सत्य है कि सापेक्षवाद आज वैज्ञानिक जगत् में सिद्धान्त बन गया है, परन्तु इसकी अटलता को न समझते हुए क्या चल रहा है यह एक दिलचस्प विषय है। एक मुसलमान विद्वान् ए० रीव ने कहा है—'आईन्स्टीन का सिद्धान्त मुसलमान दार्शनिक विद्वान् गगन हेमर ने सिद्धा है—मूर्खतापूर्ण भौतिक भूत की है।'<sup>३</sup> इसी प्रकार की

१ स्याद्वाद मन्त्री, अग्नीश्रवण, पृष्ठ १०

२ Cosmology

३ Cosmology—Old



की अपेक्षा भी मानता है। द्रव्य और भाव-यानी उत्पाद, विनाश और उन दोनों स्थितियों में भी पदार्थ के अस्तित्व का बोध कराने वाली प्रवृत्ता के बिना क्षेत्र और काल की सापेक्षता अपूर्ण ही रहेगी। पदार्थ के अस्तित्व के बिना क्षेत्र और कालमय सापेक्षता का कथन नहीं किया जा सकता है। अतएव सही मायने में पदार्थ की सापेक्षता का कथन करना है तो द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव इन चारों अभिघातों को संयोजित करना पड़ेगा। जब तक इन चारों को संयोजित नहीं किया जायेगा तब तक प्रतिपादन अधूरा रहेगा और जब इन चारों को संयोजित करके प्रतिपादन किया जायेगा तब संबंधित मुद्रा में अंकित होकर पदार्थ स्याद्वाद की परिधि में समा जायेगा। वहाँ पदार्थ में विद्यमान सभी विरोधी युगलों—अस्ति-नास्ति आदि रूप की मह अवस्थिति स्वयं ही अपनी यथायंता सिद्ध कर देगी।

इस प्रकार सापेक्षवाद का सिद्धान्त यद्यपि पूर्णरूपेण स्याद्वाद को प्राप्त नहीं कर सका है, लेकिन निकटतम तो है ही। आज विज्ञान ने जैसे देश और काल की सापेक्षता को स्वीकार कर लिया, तो आगे अपने प्रयोगों द्वारा द्रव्य और भाव की अपेक्षा भी सापेक्षता को मानने के लिए निश्चय करेगा और तब विज्ञान का विद्यार्थी सापेक्षवाद की तरह स्याद्वाद को भलीभाँति समझकर अन्वेषण में उपयोग करेगा। इसके साथ ही आज जो दर्शन और विज्ञान के बीच चौड़ी खाई दिखाई दे रही है, वह भी पट सकेगी, और उस खाई को पाटने का क्षेत्र स्याद्वाद को, केवल स्याद्वाद को ही प्राप्त होगा।



परमागमस्य बीजं

निषिद्ध जात्यंधसिन्धुरविधानाम् ।

सकलनयविलसितानां

विरोधमथन नमाम्यनेकान्तम् ॥

## षष्ठम अध्याय

### ६. आगमयुग में स्याद्वाद का रूप

- ☐ वेद से उपनिषद् पर्यन्त
- ☐ तथागत बुद्ध का अनात्मवाद
- ☐ जैन विचार दृष्टि की प्राचीनता
- ☐ दार्शनिक चिन्तन में महावीर की देन
- ☐ भगवान् महावीर के प्रश्नोत्तर
- ☐ भगवान् महावीर के स्याद्वाद का आधार
- ☐ भगों का इतिहास और सप्तमंगी
- ☐ स्याद्वाद के भगों की विशेषता
- ☐ स्याद्वाद के भगों का आगमिक रूप
- ☐ विरोध परिहार का माध्यम : नय
- ☐ अव्याकृत प्रश्न—महावीर का समाधान
- ☐ भगवान् महावीर द्वारा स्व-सिद्धान्त प्रतिपादन  
हेतु स्याद्वाद का प्रयोग

## वेद से उपनिषद् पर्यन्त

वैदिक युग में विश्व के मूल कारण और उसके स्वरूप सम्बन्धी जिज्ञासा के दर्शन ऋग्वेद में होते हैं। महर्षि दीर्घतमा विश्व के मूल कारण और स्वरूप की खोज में सीन होकर प्रश्न करते हैं—'इस विश्व की उत्पत्ति कैसे हुई है ? इसे कौन बना है ? कोई विज्ञ जो विद्वानों से पूछकर उसका पता लगाये ।' वे स्वयं भी विचार करते हैं किन्तु अपने चिन्तन में भी उसके कारण को न जान सकने से पुनः जिज्ञासु बन कर उत्सुकतापूर्वक आह्वान करते हैं कि 'मैं तो नहीं जानता किन्तु इधर-उधर मानी जिज्ञासा के समाधान के लिए प्रयत्नशील है, फिर भी सत्य के दर्शन नहीं होते हैं।' क्योंकि उनके विचारों में विभिन्नता है, प्रत्येक का अपना-अपना दृष्टिकोण है, भिन्न-भिन्न मतव्य है और इन विचारों से भी जब आत्मसंतोष नहीं होता तो अन्त में कहते हैं कि 'एकं सत् विद्वा बहुधा वदन्ति'<sup>१</sup>—सत् तो एक ही है किन्तु विद्वान् उसका वर्णन विविध प्रकार से करते हैं। अर्थात् एक ही तत्त्व के विषय में माना प्रकार के वचन प्रयोग देखे जाते हैं। इस प्रकार ऋग्वेद के ऋषि विश्व के स्वरूप और काल की जानकारी के लिए विभिन्न विचारों के जाल में फँसे हुए थे। लेकिन दीर्घतमा के उद्गारों से हमें मनुष्य स्वभाव की उस विशेषता का भी स्पष्ट दर्शन होता है, जिसे हम समन्वयशीलता कह सकते हैं और इसी समन्वयशीलता का समर्थ और सर्वव्यापक रूप जैनदर्शन सम्मत स्याद्वाद या अनेकान्तवाद है।

विश्व के कारण की जिज्ञासा में से अनेक परस्पर विरोधी मतवाद उत्पन्न हुए, जिनका उल्लेख उपनिषदों में मिलता है। अपने विचार चिन्तन से जिनको जो रूप मूढ़ पड़ा और मानार्थिक मन्तोष का कारण बना, उसने उसी को लोगों में प्रचारित करना प्रारम्भ कर दिया। इस प्रकार मतों का एक अष्टछा-साया आस बन गया। जैसे एक ही पहाड़ में से निकली हुई नदियाँ विभिन्न दिशाओं में बहती हैं, वैसे ही एक प्रश्न में से विचारों की अनेक धाराएँ बहने लगीं और जैसे-जैसे वे देग और कान के आगे बढ़ीं, वैसे-वैसे उनका विस्तार भी बढ़ता गया।

विश्व का मूल कारण क्या है ? वह सन् है या असन् है ? किसी ने शिव के मूल कारण को सन् कहा तो किसी ने असन् बनाया। सन् है तो वह पुरुष है या पुण्य में इनर—वायु, अग्नि, आकाश आदि में से कोई एक ? इन प्रश्नों का उत्तर उपनिषदों के ऋषियों ने अपनी प्रतिभा से दिया और इन विषय में माना मतधर्मों की सृष्टि का निर्माण कर दिया। किसी के मन में असन् से सन् की उत्पत्ति हुई है।

१ ऋग्वेद १।१६४।४

२ ऋग्वेद १।१६४।४

३ ऋग्वेद १।१६४।४

४ अथवा इदमपि अस्मीन् ततो वै सद् भाषन् ।

और किसी ने कहा कि आरम्भ में मृत्यु का ही साम्राज्य था, अन्य कुछ नहीं था । उसी में से सृष्टि उत्पन्न हुई है ।<sup>१</sup> किसी ऋषि के मत से असत् से सत् की उत्पत्ति हुई और वही अंब बनकर सृष्टि का उत्पादक बना ।<sup>२</sup> इन मतों के विपरीत सत्कारणवादियों का यह मतव्य था कि असत् से सत् की उत्पत्ति नहीं हो सकती है, असत् से सत् की उत्पत्ति कैसे हो सकती है ? सबसे पहले एक और अद्वितीय सत् ही था, उसी ने सोचा—मैं अनेक होऊँ और इस अनेक होने की इच्छा द्वारा सृष्टि की उत्पत्ति हुई ।<sup>३</sup> लेकिन इन सत्कारणवादियों में भी भर्त्स्य नहीं था और पुरोपेत—जल, अग्नि आदि को कारण मानने वालों में से किसी ने जल को, किसी ने वायु को, किसी ने अग्नि को, किसी ने आकाश को और किसी ने प्राण को विश्व का मूल कारण बनाया ।<sup>४</sup> इन सभी वादों का सामान्य तत्त्व यह है कि विश्व के मूल कारण के रूप में कोई आत्मा या पुरुष नहीं है । किन्तु इन सब वादों के विरुद्ध अन्य ऋषियों का मत था कि जड़ तत्त्वों में से सृष्टि उत्पन्न नहीं हो सकती है, अतः सर्वोत्पत्ति के मूल में कोई चेतन तत्त्व कर्ता होना चाहिए ।

पिप्पलाद ऋषि के मत से प्रजापति से सृष्टि की उत्पत्ति हुई ।<sup>५</sup> किन्तु बृहदारण्यक में आत्मा को मूल कारण मानकर उसी में से स्त्री-पुरुष की उत्पत्ति के द्वारा क्रमशः सम्पूर्ण विश्व की सृष्टि होना माना है ।<sup>६</sup> ऐतरेयोपनिषद् में भी सृष्टि क्रम में भेद होने पर भी मूल कारण तो आत्मा ही माना गया है ।<sup>७</sup> यही बात तैत्तिरीयोपनिषद् में भी बही गई है ।<sup>८</sup> किन्तु वहाँ विशेषता इतनी है कि आत्मा की उत्पत्ति का कर्ता नहीं बल्कि कारण माना गया है । अर्थात् अन्वय तो आत्मा या प्रजापति में सृष्टि कर्तृत्व का आरोप है जबकि इसमें आत्मा को सिर्फ मूल कारण मानकर पंचभूतों की संभूति उग आत्मा से हुई, इतना ही प्रतिपादन किया गया है । मुण्डकोपनिषद् में जड़

१ नैवेहू किचनाव आसीन्मृत्युर्नैवेदमावृतआसीत् । —बृहदा० १।२।१

२ आदित्यो ब्रह्मैत्यादेशः । तस्योपाख्यानम् । असदेवेदमग्र आसीत् । तत् सदासोत् । तत् सममवत् । तदाण्डं निरवतंत । —छान्दो० ३।१६।१

३ सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् । तद्व्येक आहुरसदेवेदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् । तस्मादसतः सज्जायत । नुतस्तु सत् सोम्य एव स्यादिति होवाच कथमसतः सज्जायेतेति । सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम् तदसत बहुस्यां प्रजायेयेति । —छान्दो० ६।२

४ बृहदा० ३।५।१ । छान्दो० ४।३ । कठो० २।५।६ । छान्दो० १।६।१, १।११।५, ५।३।३ ।

५ प्रश्नो० १।१।१३

६ बृहदा० १।५।१-४

७ ऐतरेय० १।१।३

८ तैत्तिरी० २।१



का आदि कारण है, उसे आत्मस्थ देखने को कहा गया है ।<sup>१</sup> उपनिषदों का ब्रह्म और आत्मा पृथक्-पृथक् नहीं किन्तु आत्मा ही ब्रह्म है, आत्मा और ब्रह्म दोनों एक हैं—अयमात्मा ब्रह्म ।<sup>२</sup>

उपनिषदों में आत्मवाद को प्रमुख माना गया है—ऐसा जो कहा जाता है उसका तात्पर्य यह है कि तत्कालीन दार्शनिकों का आत्मवाद के प्रति विशेष आकर्षण था और उसी को ध्यान में रखकर उपनिषदों में आत्मवाद की विवेचना मुख्य रूप से हुई है। इस आत्मतत्त्व या ब्रह्मतत्त्व को उपनिषदों के ऋषियों ने भाग्यवत, सनातन, नित्य, अजन्म एवं ध्रुव माना है ।<sup>३</sup>

इसी आत्मतत्त्व या ब्रह्मतत्त्व को जड़ और चेतन जगत् का उपादानकारण निमित्तकारण या अधिष्ठान मानकर दार्शनिकों ने वेत्ताद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैताद्वैत या शुद्धाद्वैत का समर्थन किया है, जिससे यह स्पष्ट हो जाता है कि इन सभीवादों के बीच उपनिषदों में विद्यमान थे और उनवादों के अनुकूल वाक्यों की उपलब्धि उपनिषदों में होती है ।

वेद और उपनिषद्कालीन स्थिति के उक्त दर्शन से यह फलितार्थ निकला कि विश्व की उत्पत्ति और कारण के रूप में किसी के मत से असत् से सत् की उत्पत्ति होती है। किसी के विचार से विश्व का मूल कारण सत् है। किसी के विचार में वह सत् जड़ या तो कोई उसे चेतन कहता था। किन्ही-किन्ही ने काल, स्वभाव आदि में से किसी एक को कारण माना। इनके अतिरिक्त पृथ्वी, जल आदि भूतों के संयोग से चेतन की उत्पत्ति मानने वाले विचारक भी थे। ये सभी अपने-अपने चिन्तन और मुक्तियों से अपने पक्ष को सिद्ध करते थे लेकिन इन सबके अन्त में आत्मा को विश्व का मूल कारण माने जाने का विचार सर्वोपरि माना गया और आत्मा के आधार से उत्तरवर्ती काल में अनेक अद्वैत दर्शनों की उत्पत्ति हुई। लेकिन इन सभीवादों के

१ (क) तमात्मस्थं येन पश्यन्ति धीरास्तेषां सुखं भाग्यवत नेतरेषाम् ।

—श्वेताश्वर० ६।१२

(ख) अथातः आत्मादेशः आत्मैवाद्यस्तात् आत्मोपरिष्ठात्, आत्मा पञ्चात्, आत्मा पुरस्तात्, आत्मा दक्षिणतः, आत्मोत्तरतः आत्मैवेदं सर्वमिति । स वा एष एवं पश्यन् एव मन्वान एवं विजानन्नात्मरतिरात्मश्रीड आत्ममिथुन आत्मानन्दः स स्वराड् भवतितस्य सर्वेषु लोकेषु कामचारो भवति । —छान्दो० ७।२५

(ग) न वा अरे सर्वस्य कामाय गर्वं प्रियं भवति आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति । आत्मा वा अरे द्रष्टव्यं श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यो मंत्रेय्यात्मनो वा अरे दर्शनेन भ्रवर्णेन मत्या विज्ञानेनेद सर्वविदितम् । —बृहदारण्यक० २।४।५

२ बृहद्ग० २।५।१६

३ कठो० १।२।१८ । २।६।१ १।३।१५, श्वेताश्वर २।१५, मुण्डको० १।६ इत्यादि ।

साय वेदों में एक और विचारधारा के दर्शन होते हैं कि नासदीय मूक्त<sup>१</sup> का ऋषि विश्व के आदि कारण रूप तत्त्व को न सत् कहना चाहता है और न अमत् । ऋषि के उक्त कथन का अर्थ यह है कि उसके पास उस परम तत्त्व की अभिव्यक्ति करने का शब्द नहीं था । वह ऋषि न तो संशयवादी था और न अज्ञानी किन्तु इतनी बात ब्रह्म है कि शब्द की अपनी मर्यादा है, शब्द में इतनी शक्ति नहीं है कि वह परम तत्त्व के सम्पूर्ण रूप में प्रकाशित कर सके, इसीलिए ऋषि को कहना पड़ा कि उस समय न सत् था, न अमत् । शब्दशक्ति की इस मर्यादा की स्वीकृति का आधार अनेकालम्ब था और अस्वीकृति से एकान्तवादों की उत्पत्ति हुई ।

विद्वानों ने उपनिषदों का काल ई० पू० १२०० से ६०० तक माना है । भगवान् महावीर और तथागत बुद्ध के समय से पूर्व का है । अतः उन दोनों महापुरुषों के पहले भारतीय दर्शन की स्थिति जानने का साधन उपनिषदों के विषय में कुछ नहीं है । उनके परिशीलन से इस निष्कर्ष पर पहुँचने हैं कि उस काल में एकान्त अद्वैत की विचारधारा प्रचल रूप से दार्शनिक क्षेत्र में प्रवहमान थी । चाहे फिर वे अद्वैत पुरोपेतर अथवा भूतो के विचार के आधार पर ही क्यों न निर्मित हुआ हो ।

उपनिषद् कालीन उक्त विचारधारा के परिप्रेक्ष्य में यदि हम जैन और बौद्ध दर्शनों के विचारों का विश्लेषण करें तो ज्ञात होगा कि दर्शनक्षेत्र को उतरी जा रही । यहाँ मुख्य रूप से जैनदर्शन के विषय में कहा जायेगा, लेकिन तुलना के लिए जहाँ-तहाँ बौद्धदर्शन के बारे में भी संकेत है, अतः जैनदर्शन की देन का विशेषण करने के पूर्व बौद्धदर्शन के विचारों का संक्षेप में दिग्दर्शन कराना उपयुक्त होने में पड़ेगा तथागत बुद्ध के विचारों को प्रस्तुत करते हैं ।

### तथागत बुद्ध का अनात्मवाद

तथागत बुद्ध और भगवान् महावीर समकालीन थे । यदि भगवान् महावीर और बुद्ध के निर्वाण के बारे में जैन-बौद्ध अनुश्रुतियों को प्रमाण माना जाये तो उनके यह पवित्र होता है कि बुद्ध का निर्वाण ई० पू० ५४४ में हुआ था अर्थात् उन्होंने भगवान् महावीर से पहले अपनी इस जीवन सीसा समाप्त कर दी थी तथा उनके विचारों का प्रचार भी भगवान् महावीर से पहले प्रारम्भ कर दिया था । उन्नीस काल में जिनके वेग से आत्मवाद का प्रचार हुआ और सभी तत्त्वों के मूल में एक तत्त्व तन्त्र शाश्वत आत्मा माना जाने लगा, उनके ही वेग से बुद्ध ने अपने अनात्मवाद का प्रचार किया और आत्मवाद के आश्रय को अनात्मवाद के उपदेश द्वारा निन्दित एवं निन्दित बनाया । उपनिषद् का आत्मवाद अद्वैत एकान्त दर्शन में अभिवृत्त का ही बुद्ध विषमवादी थे । अपनी विषमवादी विचारधारा के द्वारा उन्होंने का अर्थ है बस्तुओं को एक-एक करके कम-कम में अनात्म निन्दित किया । का आदि को अनात्म निन्दित करने के बारे में उनके तर्कों का जम इस प्रकार है—

क्या रूप नित्य है या अनित्य ?

अनित्य ।

जो अनित्य है, वह सुख है या दुःख ?

दुःख ।

जो वस्तु अनित्य है, दुःख है, विपरिणामी है क्या उसके विषय में इस प्रकार के विवृत्य करना ठीक है कि—यह मेरा है, यह मैं हूँ, यह मेरी आत्मा है ?

नहीं ।<sup>१</sup>

इसी क्रम से वेदना, मज्ञा, संस्कार और विज्ञान आदि को<sup>२</sup> भी प्रश्न करके तथा चक्षुरादि इन्द्रियों, उनके विषय, तज्जन्य पर्याय, मन, मानसिक धर्म और मनो-विज्ञान आदि<sup>३</sup> सबको भी अनात्म सिद्ध किया ।

जब कोई तथागत बुद्ध से पूछता कि 'जरा-मरण क्या है ? और किसे होता है ? जाति क्या है और किसे होती है ? आदि तो वे कहने हैं—'यह प्रश्न ठीक नहीं है । क्योंकि इन प्रश्नों से ऐसा प्रतीत होता है कि जरा आदि अन्य है और जिसके जरा आदि होती है वह अन्य है । अर्थात् शरीर अन्य है और आत्मा अन्य है । परन्तु ऐसा मानने पर धर्माचरण सगत नहीं बनता है ।' उक्त प्रश्नकर्ता से वे कहते हैं कि प्रश्न का आकार ऐसा होना चाहिए—'जरा कैसी होती है ? जरा-मरण कैसा होता है ? जाति कैसी होती है ? भव कैसा होता है ? आदि ।' इन प्रश्नों के उत्तर में बुद्ध कहते कि 'ये सब प्रतीत्यसमुत्पाद हैं । मध्यममार्ग का अवलम्बन लेकर वे समझाते कि शरीर ही आत्मा है, ऐसा मानना एक अन्त है और शरीर से भिन्न आत्मा है, ऐसा मानना दूसरा अन्त है । अतः मैं इन दोनों अन्तों को छोड़कर मध्यम मार्ग से उपदेश देता हूँ ।' मध्यममार्ग से उपदेश देने का रूपक इस प्रकार है—

'अविद्या के होने से संस्कार, संस्कार के होने से विज्ञान, विज्ञान के होने से नामरूप, नामरूप के होने से छह आयतन, छह आयतनों के होने से स्पर्श, स्पर्श के होने से वेदना, वेदना के होने से तृष्णा, तृष्णा के होने से उपादान, उपादान के होने से भव, भव के होने से जाति, जाति के होने से जन्म और जन्म के होने से जरा-मरण है । यही प्रतीत्यसमुत्पाद—या मध्यममार्ग है ।'<sup>४</sup>

आनन्द के एक प्रश्न का बुद्ध ने जो उत्तर दिया, उससे उनकी अनात्मवाद

१ संयुत्तनिकाय १२।७०।३२-३७

२ दीर्घनिकाय, महाविद्वानमुत्त १५

३ मज्झिमनिकाय, इक्ककमुत्त १४८

४ संयुत्तनिकाय १२।३५; अंगुत्तरनिकाय ३



विषयक मान्यता स्पष्ट हो जाती है। आनन्द ने पूछा कि 'आप बार-बार कहते हैं कि लोक शून्य है, इसका क्या तात्पर्य है ?' इनके उत्तर में बुद्ध ने कहा—

'यस्मा च एषो आनन्द सुञ्ज अत्तेन वा अत्तनियेन वा तस्मा सुञ्जो लोकोति बुच्चति । किं च आनन्द सुञ्जं अत्तेन वा अत्तनियेन वा' चक्षुं सो आनन्द सुञ्जं अत्तेन वा अत्तनियेन वा'..... रूपं रूपविज्जाणं इत्यादि ।'

उक्त प्रश्नोत्तर व विचार से यह स्पष्ट हो जाता है कि तथामत बुद्ध के अनात्मवाद का तात्पर्य क्या है ? उन्हें शरीरात्मवाद ही नहीं किन्तु सर्वव्यापी शाश्वत आत्मवाद भी अमान्य था। उनके अभिमतानुसार न तो आत्मा शरीर से अत्यन्त भिन्न ही है और न आत्मा शरीर से अभिन्न ही। यदि उन्हें चार्वाकमम्मन भूतात्मवाद भी एकान्त प्रतीत होता है तो उपनिषदों का ब्रूटस्थ आत्मवाद भी एकान्त दिखाई देता है। शाश्वत ब्रूटस्थ आत्मा मरकर पुनः जन्म लेनी है और संसार में परिभ्रमण करती है, यदि ऐसा मानें तो शाश्वतवाद का प्रसंग बनता है और यदि ऐसा माना जाये कि माता-पिता के संयोग से चार या पाँच महाभूतों से आत्मा उत्पन्न होती है और इसीलिए शरीर के नष्ट होने पर आत्मा भी उच्छिन्न-विनष्ट और लुप्त हो जाती है तो वह उच्छेदवाद होता है। इसीलिए इन दोनों का निषेध करते हुए बुद्ध ने मध्यममार्ग—अशाश्वतानुच्छेद-प्रतीत्यसमुत्पाद का उपदेश दिया।

अशाश्वतानुच्छेदवाद के सम्बन्ध में बुद्ध का निम्नलिखित संवाद द्रष्टव्य है—

क्या दुःख स्वकृत है ?

ऐसा नहीं है।

क्या दुःख परकृत है ?

नहीं ?

क्या दुःख स्वकृत और परकृत है ?

नहीं।

तब क्या है ? आप तो सभी प्रश्नों का उत्तर नकार में देते हैं, ऐसा क्यों ?

सभी प्रश्नों का उत्तर नकारात्मक देने पर जिज्ञासा होना स्वाभाविक था कि ऐसा क्यों है ? तब उक्त प्रश्नों का नकारात्मक उत्तर देने के कारण को स्पष्ट करते हुए बुद्ध ने कहा—'यदि दुःख स्वकृत है, ऐसा मानते हैं तो जिसने किया वह भोग करता है और तब शाश्वतवाद का आश्रय लेना पड़ेगा और यदि कहे कि परकृत है तो ऐसा कहने पर उच्छेदवाद हो जाता है। यानी परकृत—किया किसी दूसरे ने और भोग करता है कोई दूसरा। इसीलिए मैं दोनों अन्तों (शाश्वतवाद और उच्छेदवाद) को छोड़कर मध्यममार्ग-प्रतीत्यसमुत्पादवाद का आश्रय लेकर उपदेश देता हूँ कि अविद्या से संस्कार होता है, संस्कार से विज्ञान.....स्पर्श से दुःख .....इत्यादि' ।'

१ संयुत्तनिकाय ४।८५

२ संयुत्तनिकाय १२।१७, १२।२४

उक्त कथन में तयागत बुद्ध के समस्त दार्शनिक चिन्तन का आधार यह है कि समार में मुख-दुःख आदि अवस्थायें हैं, कर्म है, जन्ममरण है, बन्ध-मुक्ति है—विश्व में ये सभी अवस्थायें हैं, लेकिन इन सबके होते हुए भी इन सबका विपर आधार आत्मा है ऐसा नहीं है। किन्तु ये होने वाली सभी अवस्थायें पूर्व-पूर्व कारण से उत्तर-उत्तर काल में होती रहती हैं और एक नये कार्य को, एक नई अवस्था को उत्पन्न करके नष्ट हो जाती हैं, जिसमें ससार का चक्र चलता रहता है। न तो पूर्व का सर्वथा उच्छेद ही इष्ट है और न शून्य ही इष्ट है। उत्तर पूर्व में सर्वथा असम्बद्ध नहीं है किन्तु पूर्व कारण से उत्तर कार्य होने का क्रम चलता रहता है। यानी पूर्व कारण है तथा उत्तर कार्य और इस पूर्व-उत्तर की परम्परा में पूर्व का सार उत्तर में अवतरित हो जाता है। उत्तर पूर्व में सर्वथा भिन्न भी नहीं है और अभिन्न भी नहीं है किन्तु अव्यावृत्त है। क्योंकि भिन्न कहने पर उच्छेदवाद होता है और अभिन्न कहने पर शाश्वतवाद का भय रहता है। सारांश यह है कि बुद्ध को ये दोनों वाद मान्य न थे, अतएव ऐसे प्रश्नों को अव्यावृत्त कहकर वे श्रुतीत्यसमुत्पादवाद से उत्तर देने थे।

समार चक्र के परिचालन के लिए बुद्ध ने पूर्व कारण और उत्तर कार्य रूप परम्परा का क्रम बनाया है, वैसे ही समार चक्र के उन्मूलन के लिए भी कारण-कार्य परम्परा की दृष्टि रखी है कि कारण के निच्छेद हो जाने पर कार्य उत्पन्न नहीं होगा। अर्थात् अविद्या के निरोध से मृत्पा का निरोध, मृत्पा के निरोध से उपादान का निरोध, उपादान के निरोध से भव का निरोध, भव के निरोध से जन्म का निरोध, जन्म के निरोध से मरण का निरोध हो जाता है। किन्तु मरणान्तर तयागत बुद्ध का क्या होता है? इस प्रश्न को बुद्ध ने अव्यावृत्त कहकर समाप्त कर दिया। इसके अव्यावृत्त कहने का भी बड़ी पूर्व कारण है कि यदि कहा जाये मरणान्तर तयागत बुद्ध होते हैं तो शाश्वतवाद और नहीं होते हैं तो उच्छेदवाद का प्रसंग आ जाता है। इसीलिए मरणोत्तर तयागत बुद्ध को अव्यावृत्त कहा जाता है। इसके लिये एक उदाहरण है कि जैसे घंटा की बानू का नाप नहीं, जैसे समुद्र के पानी का नाप नहीं वैसे ही मरणोत्तर तयागत भी गम्भीर है, अप्रमेय है, अतएव अव्यावृत्त है। जिस रूप, वेदना, संज्ञा आदि के कारण तयागत का बोध होता था, पुनरा जाता था, वह रूप आदि तो नष्ट हो गये हैं, इसलिए अब तयागत की प्रज्ञापना का कोई साधन नहीं बचता है—इतिहासे वे अव्यावृत्त हैं।<sup>१</sup>

जैसे उपनिषदों में आत्मवाद या ब्रह्मवाद की पराकाष्ठा के समय आत्मा या ब्रह्म को 'नेति नेति' शब्द के द्वारा अवक्तव्य प्रतिपादित किया और सब विशेषणों से परे बताया<sup>२</sup>, ठीक उसी प्रकार बुद्ध ने भी उपनिषदों से विपरीत दृष्टि को लेकर

१ समुत्तनिवाय ११।४

२ (क) अष्टमध्यवहार्थमग्राह्यमलक्षणमचिन्त्यमव्यपदेश्यमेकार्थप्रत्ययसार प्रपञ्चो-  
पशमं शान्तं शिवमर्द्धं चतुर्थमन्यते स आत्मा स विज्ञेयः।

आत्मा को अव्यावृत्त माना है। फिर भी जैसे उपनिषदों में परम तत्त्व को अव्यक्त मानते हुए भी अनेक प्रकार से वर्णन हुआ है और उसे व्यवहारिक माना है, वैसे ही बुद्ध ने भी आत्मा को अवस्तव्य-अव्यावृत्त कह कर आत्मा का वर्णन किया है। बुद्ध ने आत्मा का वर्णन लोक-सत्ता, लोक निरुक्ति, लोक व्यवहार, लोक प्रगति का भाग लेकर करने का सकेत किया है। लोकगता आदि के आश्रय से ही तो यह कहा जाता है कि मैं पहले था, नहीं था, गेमा नहीं, मैं भविष्य में होऊँगा नहीं होऊँगा, ऐसा नहीं, मैं अब हूँ, नहीं हूँ। लेकिन बुद्ध के वर्णन की यह विशेषता है कि वे अपने भाषा व्यवहार से कही भी बन्धन में नहीं आते हैं।<sup>१</sup>

पूर्वोक्त वैदिक और बौद्धदर्शन की भूमिका के आधार से यह स्पष्ट हो जाता है कि उस काल में तत्त्वचिन्तन की शैलियाँ क्या थीं। अब इसी ऋम में जैनदर्शन की आगम वर्णित भूमिका के विषय में विचार करते हैं। जैनदर्शन की भूमिका के जानने के प्रसंग में सबसे पहले यह जानना उचित होगा कि उस समय चिन्तन के मुख्य-मुख्य विषय क्या थे ? इसकी कुछ प्रतीति श्रमण भगवान महावीर और इन्द्रभूति गौतम आदि के वैदिक विद्वानों के प्रयोजित होने के पूर्व के प्रश्नों और उनके मन में समाई हुई शकाओं से होती है। जैसे कि—‘आत्मा शरीर से भिन्न है या अभिन्न ? आत्मा प्रत्यक्ष है ? कर्म है या नहीं ? पृथ्वी जल आदि भूत हैं या नहीं ? पुनर्जन्म परलोक है या नहीं ? जीव और कर्म का सम्बन्ध अनादि है या सादि ? पुण्य और पाप हैं या नहीं ? ससार और मोक्ष हैं या नहीं ? लोक नित्य है या अनित्य, सान्त्त है या अन्त ? जीव नित्य है या अनित्य ? द्रव्य और पर्याय भिन्न हैं या अभिन्न ? वस्तु एक है या अनेक ? परमाणु नित्य है या अनित्य ? आदि।’ जगत, आत्मा, आत्मा के परिणाम, आचार-विचार आदि के बारे में चिन्तन-मनन प्रायः सभी दार्शनिक किया करते थे।

इस प्रकार के चिन्तन का कारण यह था कि तत्कालीन वैचारिक जगत में एक प्रकार की उत्क्रान्ति व्याप्त थी। साधारण जन से लेकर बड़े-बड़े विद्वान तक विश्व के बारे में जिज्ञासु थे और सभी अपने-अपने दृष्टिकोण को यथाबुद्धि प्रकट करते थे। जिसने जो जाना, समझा, उसे प्रगट किया। लेकिन वे विचार इतने एकाकी थे, उन दृष्टियों में इतनी भिन्नता थी कि उनका एक-दूसरे से सामंजस्य नहीं हो पाता था और न सामंजस्य करने का प्रयास ही किया जाता था, न मुख्य-गोण मानने की तत्परता प्रदर्शित की जाती थी। अगर उनका यथास्थान सुमेल किया जाता, प्रत्येक विचार के बलाबल का ध्यान रखा जाता तो दार्शनिक क्षेत्र में विचारों का नया ही रूप देखने को मिलता। इस वैचारिक समन्वय और दृष्टियों की भिन्नता में समन्वय

(ख) स एव नेति नेति इत्यात्माऽणुहो न हि गृह्यते ।

—बृहदा० ३।३।११

१ दीपनिबाय, पोट्टपादसुत्त ६

का कार्य किया धमण भगवान महावीर ने। इसका परिणाम यह हुआ कि उनकी विचार क्रान्ति स्वाद्वाद सिद्धान्त के रूप में दर्शन जगत को एक नई दैन बन गई। स्वाद्वाद द्वारा उन्होंने तत्कालीन वादों का समन्वय किस प्रकार किया, समन्वय के लिए उन्होंने क्या दृष्टि दी, यह मध्यास्थान ज्ञात होगा।

### जैन विचारदृष्टि की प्राचीनता

जैन आगमों में जो तत्त्व विचार हैं वह सामयिक विचार भूमिका से सर्वथा अछूता रहा होगा, इस बात को अस्वीकार करते हुए भी उनके बारे में जैन अनु-श्रुतियों के आधार पर यह मानकर चलना होगा कि उन विचारों का मूल धमण भगवान महावीर के समय से बहुत प्राचीन है। भगवान महावीर ने किसी नये तत्त्व विचार का प्रचार नहीं किया था, अपितु अपने से २५० वर्ष पूर्व होने वाले तीर्थंकर पार्श्वनाथ के विचारों का प्रचार किया। पार्श्वनाथसम्मत आचार में जो कुछ भी थोड़ा-बहुत सशोधन किया, वह तो समवानुसार होने से अवश्य किया था लेकिन तत्त्व विचार के बारे में महत्प्रभुता नहीं थी। तीर्थंकर पार्श्वनाथ ने भी जो तत्त्व विचार प्रगट किया वह अपने से पूर्व होने वाले तीर्थंकर अरिष्टनेमि के विचारों के अनुरूप था और अरिष्टनेमि भी अपने पूर्ववर्ती तीर्थंकर नमिनाथ के विचारों के समर्थक थे। इस प्रकार पूर्व-पूर्व के तीर्थंकरों की धारा के अन्त में हम इस युग के आदि तीर्थंकर ऋषभदेव के निकट पहुँच जाते हैं।

यद्यपि इस जैन अनुश्रुति की प्रमाणसिद्धता के लिए ऐतिहासिक तथ्य अवश्य ही उपलब्ध नहीं है, फिर भी जैन तत्त्व विचार की स्वतन्त्रता इसी आधार से सिद्ध हो जाती है कि उपनिषदों में अन्य दर्शनों के बीज तो अवश्य मिलते हैं, जिनमें से कुछ का संकेत पूर्व में किया गया है लेकिन जैन तत्त्व विचार के नहीं मिलते हैं। भगवान महावीर प्रतिपादित आगमों में द्रव्य, कर्म, गुणस्थान, मार्गणा, लोक व्यवस्था आदि के सम्बन्ध में जिस व्यवस्थित रूप से विचार किया गया है, उससे स्वतः सिद्ध हो जाता है कि जैन तत्त्वविचारधारा भगवान महावीर से बहुत पहले की है और उप-निषदों में प्रतिपादित अनेक विचारों से अपना पार्यवय एव स्वतन्त्र अस्तित्व रखती है।

### दार्शनिक चिन्तन में महावीर की देन

दार्शनिक चिन्तन की तत्कालीन विचारधारा और स्थिति का सक्षेप में दिग्दर्शन कराने के बाद अब हम भगवान महावीर के चिन्तन का रूप और उनकी देन पर संक्षेप में प्रकाश डालते हैं। इसके लिए हमारे मार्गदर्शक आगम ग्रन्थ हैं। आगमों में बंध-मोक्ष, जीव-अजीव, गुणस्थान, कर्म, लोक रचना आदि के जो विचार मिलते हैं, वे पूर्व तीर्थंकरों के विचारों के अनुसरण रूप भी माने जा सकते हैं। वे विचार महावीर को विरासत में मिले हैं। उन्हें हम एक बार शीघ्र भी मान लें लेकिन तत्कालीन दार्शनिक चिन्तन के क्षेत्र में तत्त्व स्वरूप के बारे में उठने वाले नये-नये

पशुओं का स्त्रीकरण पर उन दार्शनिकों के विचारों के प्रकाश में दिया, जिसमें भवेत् आगमों में पशु-पक्ष-संज्ञा देने को मिलता है। यही उनकी दार्शनिक श्रेय में मई है। भगवद् गीता के आधार पर पशु-पक्ष-संज्ञा देने के बारे में विचार करने ?।

महावीर मुनीन दार्शनिकों के पशुओं का जीव-विज्ञान रूप में वर्णन करने और इनके सम्बन्ध में वास्तविकता के पशुओं का जो भाषाभाषा और स्त्रीकरण दिया वह पर का अर्थान्त नहीं था किन्तु इसका अर्थ निम्नोक्ति करके उन्हें वास्तव दिया, तथा आवास दिया। उसका सम्बन्ध किया और आशु के अर्थ को निरन्तर देते निरन्तर में देना, परन्तु का बाध दिया कि विचार का प्रत्यक्ष ज्ञान और प्रत्यक्ष अर्थान्त का आधार है। उक्त विचार स्वयं को आधारित मान्यपूर्ण रूप में नहीं मान सकता। उक्त अर्थान्त प्रत्यक्ष के एक-एक अर्थ को जानकर अर्थान्त में प्रत्यक्ष का दुर्योग्यता कर देता है। विचार प्रत्यक्ष में नहीं है किन्तु विचार ता देने वाले को बुद्धि और दृष्टि में है। यही उनकी दार्शनिक श्रेय का अर्थान्त है, जिसे परन्तु आचार्यों ने अपने परिश्रम से पालन कर विचार का दे दिया।

भगवान् महावीर का कथनान्त होने में प्रत्यक्ष ज्ञान दत्त महास्वप्न देने का उल्लेख आगमों में किया गया है<sup>१</sup> उनमें तीव्रता स्वप्न इस प्रकार बतलाया है—

‘एग च ण मह चित्त-विचित्तपवणं पुंसोदणं मुविणे पासित्तं प पडिबुद्धे’।

अर्थात् एक बड़े चित्त-विचित्त पवणं वाले पुंसोदण को स्वप्न में देखकर प्रविबुद्ध हुए। इस महास्वप्न का पल बताते हुए कहा—

‘जण्ण समणे भगव महावीरे एगं महं चित्त-विचित्त जाव पडिबुद्धे तण्ण समणे भगव महावीरे विचित्त ससमयपरसमदय दुवानसंगं गणिदिग्ग आघवेति पन्नवेति पस्वेति...’।<sup>२</sup>

अर्थात् इस स्वप्न का पल यह है कि भ्रमण भगवान् महावीर विविध ऐसे स्वप्न पर सिद्धान्त को बतलाने वाले द्वादशांग का उपदेश देगे, प्ररूपणा करेंगे। उक्त उल्लेख में विविध विशेषण विशेष रूप से ध्यान आकर्षित करता है। आगमों में प्रत्येक शब्द साधक है और सूत्र के इस शब्द द्वारा यह ध्वनित किया गया है कि भगवान् का उपदेश अनेक रणों—अनेकांतवादात्मक होगा। उत्तरवर्ती आचार्यों ने चित्रज्ञान और चित्रपट को लेकर जो बौद्ध और नैयायिक वैशेषिक दर्शनों के समक्ष अनेकान्तवाद सिद्ध किया है, उससे चित्र-विचित्र शब्द की साधकता स्वयमेव सिद्ध हो जाती है और यदि

१ भगवती १६।६।५७८

२ भगवती १६।६।५७८

विचित्र-विविचित्र शब्द से अनेकान्तवाद अर्थ ही ग्रहण किया जा सकता है क्योंकि अनेकान्त-वाद भी तो विविचित्र अपेक्षाओं के आधार पर विविचितात्मक कथन करता है। विविचित्र और अनेकान्तवाद इन दोनों शब्दों का मेल बैठाया जाये तो विविचित्र शब्द की सार्थकता अभिप्राय सिद्ध हो जाती है।

अनेकान्तवाद को ध्वनिबुद्ध करने वाले विविचित्र शब्द की तरह एक दूसरा शब्द 'विभज्यवाद' भी आगमों में देखने को मिलता है। भिक्षु कैसी भाषा का प्रयोग करे, इस सम्बन्ध में मूलवृत्तांग में कहा गया है कि भिक्षु को विभज्यवाद का प्रयोग करना चाहिए—

मन्केजजयाऽमकिचभावा भिवसू विभज्जवाय च विद्यागरेज्जा ।

भामादुय सम्मसमुट्ठिह् विद्यागरेज्जा समया सुपन्ने ॥<sup>१</sup>

'विभज्यवायं' यह 'विभज्य' और 'वायं' इन दो शब्दों का योगिक रूप है जिसका साधारण अर्थ होता है कि विभाग करके वचन व्यवहार करना। लेकिन विभज्यवाद का यथायं अर्थ समझने के लिए हमें जैन टीका ग्रन्थ तो सहायक होते ही हैं, साथ ही बौद्ध ग्रन्थ भी इसका स्पष्ट आशय समझाने में विशेष सहायक बनते हैं। बौद्ध ग्रन्थ मज्झिमनिकाय (मूल ६६) में शुभ माणवक के प्रश्न के उत्तर में बुद्ध ने अपने को विभज्यवादी बताया है एकाग्रवादी नहीं। उन्होंने शुभ माणवक को बताया है—'हे माणवक ! मैं विभज्यवादी हूँ एकाग्रवादी नहीं हूँ।' किश प्रसंग पर बुद्ध ने अपने को विभज्यवादी कहा, उसका संक्षेप में सार यह है—माणवक ने तपागत बुद्ध से पूछा था कि—मैंने सुन रखा है कि गृहस्थ ही आराधक होता है, प्रव्रजित आराधक नहीं होता है। इसमें आपकी क्या सम्मति है ?' इस प्रश्न का बुद्ध ने एकान्ती ही या ना में उत्तर नहीं देकर कहा कि 'यदि गृहस्थ मिथ्यात्वी है तो निर्वाण मार्ग का आराधक नहीं हो सकता है तथा त्यागी भी यदि मिथ्यात्वी है तो वह भी आराधक नहीं है किन्तु यदि दोनों सम्यक् प्रतिभा सम्पन्न हैं, सभी आराधक होते हैं।' <sup>२</sup> ऐसे उत्तरों के आधार पर बुद्ध अपने को विभज्यवादी कहते हैं और एकाग्रवादी नहीं मानते हैं। यदि वे कहते कि गृहस्थ आराधक नहीं होता, त्यागी आराधक होता है या ऐसा कहने कि त्यागी आराधक नहीं होता है, गृहस्थ आराधक होता है, तब उनका वह उत्तर एकाग्रवादी होता। <sup>३</sup> किन्तु उन्होंने त्यागी या गृहस्थ की आराधकता और अनाराधकता में जो अपेक्षा या कारण था उसे बताकर दोनों को आराधक या अनाराधक बताया है। अर्थात् प्रश्न का उत्तर विभाग करके दिया है, अतएव वे अपने आपको विभज्यवादी कहते हैं। लेकिन यहाँ पर ध्यान

१ मूलवृत्तांग १।१४।२२

२ मज्झिमनिकाय सुत्त ६६

३ दीपनिकाय ३३, संपीति परिप्राय

रखना चाहिये कि बुद्ध सर्वदा सभी प्रश्नों के उत्तर विभज्यवाद से नहीं देते थे। उन्होंने उन प्रश्नों का उत्तर विभज्यवाद के आधार से दिया है, जिनका उत्तर विभज्यवाद से संभव था। वे कुछ प्रश्नों का उत्तर देते समय ही विभज्यवाद का अवलंबन लेते थे, किन्तु सभी प्रश्नों के बारे में विभज्यवादी नहीं थे। तथागत बुद्ध के विभज्यवाद का क्षेत्र सीमित था। यही कारण है कि बौद्धदर्शन कतिपय ग्रंथों में विभज्यवादी होते हुए भी एकांतवाद की ओर अग्रसर हुआ और भगवान् महावीर के विभज्यवाद का क्षेत्र व्यापक था जिससे जैनदर्शन आगे जाकर अनेकान्तवाद में परिणत हो गया।

मज्झिमनिकाय सूत्र ६६ से तथागत बुद्ध के एकांतवाद और विभज्यवाद का परस्पर विरोध स्पष्ट सूचित हो जाता है और जैन टीकाकारों ने विभज्यवाद का अर्थ स्याद्वाद, अनेकांतवाद किया है। उनका यह अर्थ करना उपयुक्त भी है, क्योंकि एकांतवाद और अनेकांतवाद का परस्पर विरोध स्पष्ट है। इसीलिये अपेक्षाभेद से स्यात् शब्दांकित प्रयोग आगमो में देखे जाते हैं। एकाधिक भंगों का स्याद्वाद भी आगमो में देखने को मिलता है, जिनके उल्लेख यथास्थान दिये जा रहे हैं। ऐसी स्थिति में सूत्रकृतागत विभज्यवाद का अर्थ अनेकांतवाद, नमवाद या अपेक्षावाद या पृथक्करण करके, विभाजन करके किसी तत्त्व के विवेचन का वाद भी लिया जाने ती ठीक ही होगा और आगमकालीन विभज्यवाद को स्याद्वाद, अनेकांतवाद कहा जाना उचित ही माना जायेगा।

भगवान् महावीर ने विभज्यवाद का उपयोग किस प्रकार किया, प्रत्येक तत्त्व के चिन्तन में उनकी क्या दृष्टि रही और जटिलतम माने जाने वाले प्रश्नों का अपेक्षाभेद से किस प्रकार समाधान किया आदि का रूप विभिन्न आगमो तथा विशेषरूप से भगवती सूत्र में आगत प्रश्नोत्तरों से स्पष्ट हो जाता है। भगवती सूत्र में अनेक प्रश्नोत्तर हैं, जिनमें भगवान् महावीर की विभज्यवादी शैली के दर्शन होने हैं, लेकिन उनमें से यहाँ कुछ एक प्रश्नोत्तरों को प्रस्तुत करते हैं। अधिकांश प्रश्नों के कर्ता गणधर गौतम हैं। लेकिन अन्य विज्ञ स्त्री-पुरुषों ने भी अपनी-अपनी जिज्ञासा के समाधान के लिए प्रश्न किये हैं। इन सब प्रश्नोत्तरों से भगवान् महावीर के विभज्यवाद की तथागत बुद्ध के विभज्यवाद से तुलना करने में सरलता होगी।

**भगवान् महावीर के प्रश्नोत्तर**

किमी समय गणधर गौतम ने प्रत्याख्यान के सुप्रत्याख्यान और दुष्प्रत्याख्यान होने के बारे में अपनी जिज्ञासा व्यक्त की। वह प्रश्नोत्तर इस प्रकार है—

गौतम—कोई यदि ऐसा कहे कि मैं सर्व प्राण, सर्वभूत, सर्व जीव, सर्व मत्त्व की हिसा का प्रत्याख्यान करता हूँ तो क्या उसका वह प्रत्याख्यान सुप्रत्याख्यान है या दुष्प्रत्याख्यान है?

भगवान महावीर—स्यात् सुप्रत्याख्यान है और स्यात् दुप्रत्याख्यान है।  
(सुप्रवचनार्थं भवद्, सिय दुप्रवचनार्थं भवद्)।

शौतम—भते ! इसका क्या कारण है ?

भगवान महावीर—जिसको यह भान नहीं है कि ये जीव हैं, ये जल हैं और ये स्यावर हैं, उसका वैसा प्रत्याख्यान सुप्रत्याख्यान है। किन्तु जो यह जानता है कि ये जीव हैं, ये अजीव हैं, ये स्यावर हैं, उसका वैसा प्रत्याख्यान सुप्रत्याख्यान है। वह सत्यवादी है।

×

×

जयन्ती श्रमणोपासिका और भगवान महावीर के

जयन्ती—भते ! सोना अच्छा है या जागना ?

भगवान महावीर—जयन्ती ! कितने ही जीवों का जागना अच्छा है।

जयन्ती—इसका क्या कारण है ?

भगवान महावीर—जो जीव अधर्मी हैं, वे सोते रहते हैं। यह अच्छा है, क्योंकि जब वे सोते रहते हैं और इस प्रकार स्व, पर, और उभय को धार्मिक अनुष्ठान से लगाने का अवसर मिलता है। किन्तु जो जीव धार्मिक हैं, वे जागना ही अच्छा है। क्योंकि ये अनेक धार्मिक अनुष्ठान से लगते हैं, जो उनके धार्मिक जीवन के लिए उपयोगी हैं।

×

×

जयन्ती—भते ! बलवान होता है।

भगवान महावीर—जयन्ती !

कुछ का दुर्बल होता है।

जयन्ती—इसका क्या कारण है ?

भगवान महावीर—जो जीव

उनका दुर्बल होना अच्छा है। किन्तु जो धार्मिक हैं, वे जागना ही अच्छा है। क्योंकि ये अनेक धार्मिक अनुष्ठान से लगते हैं, जो उनके धार्मिक जीवन के लिए उपयोगी हैं।

इसी प्रकार

ने विभाग



भगवान महावीर—गौतम ! जीव सकम्प भी है और निष्कम्प भी ।

गौतम—इसका क्या कारण है ?

भगवान महावीर—जीव दो प्रकार के हैं—संसारी और मुक्त । मुक्त जीव दो प्रकार के हैं—अनन्तर सिद्ध और परम्परा सिद्ध । परम्परा सिद्ध तो निष्कम्प है और अनन्तर सिद्ध सकम्प । संसारी जीव के भी दो भेद हैं—शैलेशी और अशैलेशी । शैलेशी जीव निष्कम्प होते हैं और अशैलेशी सकम्प होते हैं ।

—भगवती २५।४।७३

गौतम—जीव सवीर्य है या अवीर्य है ?

भगवान महावीर—जीव सवीर्य भी है और अवीर्य भी है ।

गौतम—इसका क्या कारण है ?

भगवान महावीर—जीव दो प्रकार के हैं—संसारी और मुक्त । मुक्त तो अवीर्य है । संसारी जीव के दो भेद हैं—शैलेशीप्रतिपन्न और अशैलेशीप्रतिपन्न । शैलेशीप्रतिपन्न जीव लब्धि वीर्य की अपेक्षा से सवीर्य हैं किन्तु करण वीर्य की अपेक्षा से अवीर्य है और अशैलेशी प्रतिपन्न जीव लब्धिवीर्य की अपेक्षा से सवीर्य है किन्तु करणवीर्य की अपेक्षा से सवीर्य भी है और अवीर्य भी है । जो जीव पराश्रम करते हैं, वे करणवीर्य की अपेक्षा से सवीर्य हैं और जो अपराश्रमी हैं वे करणवीर्य की अपेक्षा से अवीर्य हैं ।

—भगवती १।२।७२

तथागत बुद्ध के विभज्यवाद से तुलना करने के लिये इसी प्रकार के और भी कई उदाहरण दिये जा सकते हैं, जिनमें भगवान महावीर ने विभज्यवादी शैली द्वारा प्रश्नों के उत्तर दिये हैं । भगवान महावीर के विभज्यवाद का मूलाधार भी विभक्त करके उत्तर देना है जो ऊपर के उदाहरणों से स्पष्ट हो जाता है । उपर जो उदाहरण दिये गये हैं उनमें दो विरोधी बातों को एक सामान्य में स्वीकार करके उसी एक को विभक्त करके दोनों विभागों में विरोधी धर्मों को संगत बताना इतना बड़ा विभज्यवाद का फलित होता है । किन्तु यहाँ एक बात की ओर विशेष ध्यान देना आवश्यक है कि भगवान महावीर ने उक्त उदाहरणों में जो विरोधी धर्मों को घटाया है वे दो विरोधी धर्म एक काल में किसी एक व्यक्ति के नहीं बल्कि भिन्न-भिन्न व्यक्तियों के हैं या भिन्न काल में एक व्यक्ति के हैं । भगवान महावीर ने इस विभज्यवाद का श्रेष्ठ व्यापक बनाया है । उन्होंने विरोधी धर्मों को अर्थात् अनेक अर्थों को एक ही काल में और एक ही व्यक्ति में अपेक्षाभेद से घटाया है । इसी कारण उनके विभज्यवाद का अर्थ अनेकानुवाद या स्याद्वाद हुआ । आगे चलकर उनका दर्शन अनेकानु के नाम से प्रसिद्ध हो गया ।

विभज्यवाद का मूलाधार तो तिर्यक् सामान्य की अपेक्षा से जो विशेष व्यक्ति हो उन्हीं व्यक्तियों में विरोधी धर्मों का स्वीकार करना है, लेकिन अनेकानुवाद का

मूलाधार है तिर्यक् और ऊर्ध्वता दोनों प्रकार के सामान्यों के पर्यायों में विरोधी धर्मों को स्वीकार करना । इस प्रकार अनेकांतवाद विभज्यवाद का विकसित रूप है, जिससे वह विभज्यवाद तो है ही, परन्तु विभज्यवाद को अनेकांतवाद के समकक्ष नहीं माना जा सकता ।

### भगवान महावीर के स्याद्वाद का आधार

भगवान महावीर द्वारा की गई अनेकांतवाद-स्याद्वाद की प्ररूपणा में तत्कालीन दार्शनिकों के चिन्तन और उनमें भी तथागत बुद्ध के निपेधात्मक दृष्टिकोण का महत्त्वपूर्ण स्थान है । स्याद्वाद के भंगों की रचना में सजय वेसट्ठीपुत्त के विशेषवाद से भी मदद ली गई हो यह भी संभव है । किन्तु प्रतीत होता है कि बुद्ध ने जो तत्कालीन वादों से अलिप्त रहने की दृष्टि अंगीकार की थी उसी में अनेकांतवाद के बीज निहित हैं । तथागत बुद्ध की अलिप्तता के कारण का पहले संकेत किया जा चुका है कि वे शाश्वत और उच्छेद इन दोनों अर्थों से अलिप्त रहने में ही अपने दृष्टिकोण को सीमित रखना चाहते थे । उनके निश्चय में अनिश्चय का अंश रहता था और अनिश्चय में निश्चय का अंश । इसीलिये वे दृढ़ता के साथ किसी बात को नहीं बहते थे । तत्कालीन दार्शनिक जगत में जीव और लोक तथा ईश्वर के नित्यत्व-अनित्यत्व, जीव और शरीर के बारे में भेदाभेद के प्रश्न होते थे, उनको उन्होंने अव्याकृत बता दिया और उत्तर न देकर मौन रहे । लेकिन भगवान महावीर ने प्रत्येक प्रश्न का समाधान किया जो समुक्तिक था, उसमें किसी प्रकार से सदेह करने का अवकाश नहीं था । तथागत बुद्ध ने जिन प्रश्नों को अव्याकृत (विवेचन करने के योग्य नहीं) मानकर मौन साध लिया, उनकी उपेक्षा करदी, उन्हीं प्रश्नों का व्याकरण (विवेचन) भगवान महावीर ने अपनी तार्किक दृष्टि से किया, अनेकांतवाद का आश्रय लेकर उनका समाधान किया । उन प्रश्नों के स्पष्टीकरण में से जो दृष्टि प्रतिफलित हुई, उसी का सार्वधिक और सार्वकालिक विस्तार करके अनेकांतवाद को सर्ववस्तु व्यापी बना दिया । तथागत बुद्ध तो दो विरोधी वादों को देखकर उनसे बचने के लिए अपना तीसरा मार्ग उनकी अस्वीकृति में ही सीमित कर लेते थे जबकि भगवान महावीर उन दोनों विरोधी वादों का समन्वय करके उनके स्वीकार में ही अपने नये मार्ग—अनेकांतवाद, स्याद्वाद की स्थापना करते थे ।

भगवान महावीर के अनेकांतवाद की दृष्टि को विशेष रूप से स्पष्ट करने के लिए यह आवश्यक प्रतीत होता है कि तथागत बुद्ध के उन प्रश्नों को जान लिया जाये, जिनको उन्होंने अव्याकृत माना है । तथागत बुद्ध के अव्याकृत प्रश्नों को मज्झिमनिकाय चूलमालुक्क सुत्त ६३ में निम्न प्रकार से बतलाया है—

- (१) लोक शाश्वत है ?
- (२) लोक अशाश्वत है ?
- (३) लोक अंतवान है ?

- (४) लोक अनंत है ?
- (५) जीव और शरीर एक है ?
- (६) जीव और शरीर भिन्न है ?
- (७) मरने के बाद तयागत होते हैं ?
- (८) मरने के बाद तयागत नहीं होते हैं ?
- (९) मरने के बाद तयागत होते भी हैं, नहीं भी होते हैं ?
- (१०) मरने के बाद तयागत न होते हैं और न नहीं होते हैं ?

तयागत बुद्ध के उक्त दस अव्याकृत प्रश्नों का निम्नलिखित तीन बातों से समावेश हो जाता है—

- (१) जीव की नित्यता-अनित्यता और सान्तता निरन्तता ।
- (२) जीव-शरीर का भेदाभेद ।
- (३) तयागत की मरणोत्तर स्थिति-अस्थिति अर्थात् जीव की नित्यता-अनित्यता ।

तयागत बुद्ध के समय यही प्रश्न महान और जटिल माने जाने के शिखरों में बुद्ध ने एक तरह से अपना मन देते हुए भी वस्तुतः निश्चिन्त रूप से कुछ नहीं कहा । वे सदैव दुविधाग्रस्त मानस वाले रहे । उन्हें सदैव यह भय रहता था कि लोक या जीव को नित्य कहने है तो उपनिषद्मान्य शाश्वतवाद स्वीकार करना पड़ेगा और यदि अनित्य पक्ष को स्वीकार करते हैं तब चार्वाक जैसे भौतिकवादी सम्मन उच्छेदवाद को मानना पड़ेगा । इसका स्पष्ट कारण यह है कि उनका शाश्वतवाद में दोष प्रतीत हुआ, उसी प्रकार उच्छेदवाद को भी वे उचित नहीं समझते थे । इसीलिए अपने वाद का कुछ भी नामकरण बिना दोनों वाद ठीक नहीं हैं, ही कहकर ऐसे प्रश्नों को अव्याकृत बना दिया । लेकिन इसके साथ यह कहा कि जो शाश्वत हैं या अशाश्वत, जन्म है ही, मरण है ही । मैं तो इन्हीं जन्म-मरण के चक्र को बनाता हूँ । मेरा यही व्याकृत (विवेचन) है और इसी से तुम्हारा भना होने का है । इसीलिए भोक्तादि की शाश्वतता आदि के प्रश्न अव्याकृत हैं, उनका मैंने उत्तर नहीं दिया, ऐसा समझो ।

तयागत बुद्ध ने अपने समय के सर्वसाधारण में चर्चा के विषय बने वाद प्रश्नों को अव्याकृत क्यों कहा ? उनके विचारों में स्थिरता क्यों नहीं थी ? इसका कारण स्पष्ट है । उन्होंने तत्कालीन वादों में विद्यमान दोषों पर अपना ध्यान केन्द्रित किया । उनमें विद्यमान अंशों की मान्यता को परम न मने । इसीलिए उनमें से किसी वाद का अनुयायी होना उन्होंने पसन्द नहीं किया । अपने मनस्थ को विजित करने के लक्ष्य के लिये उन्होंने अशाश्वतानुच्छेदवाद को स्वीकार किया । अर्थात् उपनिषद् मान्य जैविक, भौतिक की तरह अस्तित्ववाद का निनेश्वरक व्याख्यान करने का प्रयत्न किया । इनके इच्छा में उन्हें कि अशाश्वतानुच्छेदवाद को स्वीकार करने प्रचारणर में उन्होंने भोक्तादि का सर्व प्रयत्न कर दिया ।

तथागत बुद्ध की दृष्टि के विपरीत भगवान महावीर ने बुद्ध की शैली से दूर रहकर, विचार दृष्टि को एकांगी न रखकर, पूर्वाग्रहों से दूर रहकर खुले मानस से प्रचलित वादों के दोषों और गुणों की मीमांसा की। प्रत्येक वाद में विद्यमान गुणों का दर्शन तो उन-उनके दार्शनिकों ने प्रगट कर ही दिया था और दोषों का संकेत तथागत बुद्ध ने। इस प्रकार भगवान महावीर के सामने उन सभी वादों के गुण और दोष दोनों सामने आ गये और दोनों पर मध्यस्थ दृष्टि रखने पर अनेकान्तवाद—स्याद्वाद स्वयमेव प्रस्फुटित हो गया। उन्होंने उनके गुण-दोषों की परीक्षा की और त्रिस्त-त्रिस्त वाद में, जिस सीमा तक संघर्षार्थता थी, उसे उसी मात्रा में स्वीकार करते सभी वादों का समन्वय करने का प्रयास किया। इस प्रकार के निष्कर्ष का नाम ही भगवान महावीर का अनेकान्तवाद-स्याद्वाद सिद्धांत या विकसित विभज्यवाद है।

भगवान महावीर को विभिन्न वादों के समन्वय से जो सूत्र मिले, उसका उपयोग उन्होंने विकटतम माने जाने वाले विचारों को सुलझाने में किया। परस्पर विरोधी प्रतीत होने वाले वाद ३६ से ६३ जैसे मिश्रवत् दिखने लगे। तथागत बुद्ध जिन प्रश्नों का उत्तर विधिरूप से नहीं देना चाहते थे, उनका उत्तर देने में भगवान महावीर अनेकान्तवाद का आश्रय लेकर समर्थ हुए। उन्होंने प्रत्येक वाद की पृष्ठभूमि, उनकी मर्यादा, उत्पन्न होने की अपेक्षा को समझा और कतिताम्य को नयवाद के रूप में दार्शनिकों के समक्ष रख दिया। यही नयवाद अनेकान्तवाद का मूलधार बन गया।

तथागत बुद्ध द्वारा अव्याकृत माने गये धर्म आपेक्षिक हैं और अनेकान्त द्वारा आपेक्षिक धर्मों का अपेक्षा दृष्टि से कथन होता है। तथागत बुद्ध के अव्याकृत प्रश्नों का समाधान भगवान महावीर ने किन अपेक्षाओं का आधार लेकर किया, वह आगे बताया जायेगा। इससे पूर्व अपेक्षाओं से निर्मित अंगों के बारे में विचार करना उपयुक्त होगा।

### भगों का इतिहास और सप्तभगों

पूर्वोक्त चर्चा से यह स्पष्ट हो गया है कि भगवान महावीर ने परस्पर विरोधी धर्मों को एक ही धर्म में स्वीकार किया है और उनके स्वीकार करने में समन्वय की दृष्टि है। इस समन्वयात्मक भावना से अनेकान्तवाद का जन्म हुआ।

किसी भी विषय में समन्वय के लिए परस्पर विरुद्ध दो पक्ष होते हैं। उनमें से प्रथम-अस्ति विधि पक्ष होता है तब कोई दूसरा उस पक्ष का नास्ति-विरोध पक्ष लेकर स्रष्टन करता है। हम अपने लोक व्यवहार की प्रक्रिया में भी यही रूप देखते हैं। अतएव समन्वयकर्ता के समक्ष जब तक दोनों पक्ष उपस्थित न हों, तब तक समन्वय का प्रश्न ही नहीं उठता है। इस प्रकार अनेकान्तवाद-स्याद्वाद के मूल में अस्ति और नास्ति इन दो पक्षों का होना आवश्यक है। इसलिये स्याद्वाद के भगों में सर्वप्रथम अस्ति-नास्ति इन दो भगों (पक्षों) को स्थान मिलना स्वाभाविक है।

अस्ति और नास्ति यह दो पक्ष कपोल-कल्पित नहीं हैं, लेकिन साहचर्य हैं। हमारी जीवन प्रणाली में अस्ति और नास्ति यह दो रूप अथवा पक्ष नीर-शीर की भाँति एकमेक होकर समाये हुए हैं। 'हाँ' और 'नहीं' का प्रयोग हम अपने दैनिक व्यवहार, वातालाप आदि के प्रसंग पर करते रहते हैं फिर भी यदि दार्शनिक चिन्तन के क्षेत्र में भंगों के साहित्यिक इतिहास की ओर ध्यान दें तो ऋग्वेद के नासदीय सूक्त में वस्तु का कुछ आभास मिलता है। उक्त सूक्त के ऋषि के समक्ष दो मन-दृष्टिकोण थे। विश्व स्वरूप को लेकर कोई जगत के आदि कारण को सत् कहते थे और कोई वनत्। इस प्रकार ऋषि के समक्ष परस्पर विरुद्ध दो पक्ष थे। जब इन दोनों के समन्वय का प्रश्न आया और उनकी युक्ति, पक्षापक्ष का विचार किया तब उन्होंने कह दिया कि वह सत् भी नहीं है और असत् भी नहीं है। इसका फलितार्थ यह हुआ कि उनका यह निषेधपरक समन्वय का उत्तर भी एक पक्ष में परिणत हो गया, यानी सत्, वनत् और अनुभव (अन्-उभय-न सत् और न असत्) यह तीन पक्ष हमारे सामने आ गये जो ऋग्वेद जितने प्राचीन सिद्ध हो जाते हैं।

वेद के अनन्तर अब हम उनके उत्तरवर्ती उपनिषदों पर दृष्टिपात करते हैं। उपनिषद् युग में जब आत्मा या ब्रह्म को परम तत्त्व मानकर विश्व को उसी का प्रत्यक्ष मानने की दृष्टि प्रारम्भ हुई तब यह स्वाभाविक था कि अनेक विरोधों की भूमि ब्रह्म या आत्मा ही बने। इसका परिणाम यह हुआ कि आत्मा या ब्रह्म और ब्रह्मरूप जितने ऋषियों ने अनेक विरोधी धर्मों से अलंकृत किया। परन्तु जब उन विरोधों के तार्किक समन्वय से भी उन्हें सन्तोष नहीं मिला, तब उसे वचनागोचर-अवक्तव्य बनाकर अनुभवगम्य कह दिया। इस सम्बन्धों उनकी वचन-प्रक्रिया का रूप यह है—

तदैजति<sup>१</sup> तन्नजति ।<sup>२</sup>

अणोरणीयान् महतो महीयान् ।<sup>३</sup>

संयुक्तमेतत् क्षरमक्षरं च व्यक्ताव्यक्तं च भरते विश्वमीशः ।  
अनीशश्चात्मा ।<sup>४</sup>

सदसद्वरेण्यम् ।<sup>५</sup>

१ सर्वं वै सत्त्विदं ब्रह्म नेह नानास्ति किञ्चन ।

आरामं तस्य पश्यन्ति न तत् पश्यति कश्चन ॥

—छन्दोग्यो० ३।१।१

—यह सब ब्रह्म का ही स्वरूप है, इसमें नाना रूप नहीं हैं। ब्रह्म के प्रत्यक्ष (पर्यायों) को सब लोग देखते हैं, परन्तु ब्रह्म को कोई नहीं देखता है।

२ ईशा० ५

३ कठो० १।२।२० ब्रवेत्ता० ३।२०

४ ब्रवेत्ता० १।८

५ मुण्डको० २।२।१

उक्त उपनिषद् वाक्यों में परस्पर विरुद्ध दो धर्मों को किसी एक ही धर्म में स्वीकार किया गया है। यह दो विरुद्ध धर्म अपेक्षाभेद से ही एक धर्म में माने गये हैं और विधि व निषेध दोनों पक्षों का विधिमुख से समन्वय हुआ है।

ऋग्वेद के ऋषि ने तो न यह सत् है और न असत् है, इस प्रकार दोनों विरोधी पक्षों की अस्वीकृत करके निषेधमुख से अनुभय पक्ष को उपस्थित किया है, लेकिन उपनिषदों के उक्त उदाहरणों से यह स्पष्ट होता है कि औपनिषदिक ऋषियों ने दोनों विरोधी धर्मों का एक धर्म में अवस्थान मानकर विधिमुख से उभय पक्ष के समन्वय द्वारा चौथे उभय भंग का आविष्कार किया है। लेकिन जब परमतत्त्व को इन धर्मों का आधार मानने पर भी विरोध की गद्य आने लगी कि यह परस्पर विरुद्ध धर्म उस परमतत्त्व में कैसे माने जायें? दो विरोधी धर्मों का एक में अवस्थान कैसे माना जा सकता है? और यह मानना युक्तिसंगत भी नहीं है तो अन्त में उन्होंने दो मार्ग ग्रहण किये। उनमें से प्रथम मार्ग यह था कि जिन धर्मों को दूसरे लोग स्वीकार करते हैं, उनका निषेध कर देना चाहिए कि 'न सप्रचारात्' (श्वेता० ४।१८) न यह सत् है और न असत् है। यानी ऋग्वेद के ऋषि की तरह अनुभय पक्ष का आश्रय लेकर निषेधमुख से उत्तर दे दिया। दूसरा मार्ग यह था कि इसी निषेध को 'स एव नेति नेति' (बृहदा० ४।५।७) यह यह नहीं है, वह यह नहीं है की अन्तिम मर्यादा तक पहुँचा देना। इसी नेति-नेति की अन्तिम मर्यादा का फलितार्थ यह निकला कि वह तत्त्व अवस्तव्य है, उसका किसी प्रकार से विवेचन, वर्णन नहीं किया जा सकता है और उसके कथन के लिए निम्न प्रकार से प्रयोग किये जाने लगे—

यतो वाचो निवर्तन्ते ।<sup>१</sup>

यद्वाचानभ्युदितम् ।<sup>२</sup>

नैव वाचा न मनसा प्राप्नुं शक्योः ।<sup>३</sup>

अदृष्टमध्यहार्थमग्राह्यमलक्षणमचिन्त्यमन्यपदेश्यमेकारमप्रत्ययसारं  
प्रपञ्चोपशमं दान्तं शिखद्वैतं चतुर्थं मग्न्यते स आत्मा स विज्ञेयः ।<sup>४</sup>

उक्त शर्वा और उद्धरणों का यह फलितार्थ हुआ कि जब दो विरोधी धर्म उपस्थित होते हैं तब उसके उत्तर से तीसरा पक्ष तीन प्रकारों से हो सकता है—

(१) दोनों विरोधी पक्षों को स्वीकार करने वाला (उभय)।

१ तैत्तिरी० २।४

२ केन० १।४

३ ऋग्वेद० २।५।१२

४ माण्डूक्यो० ७

(२) दोनों विरोधी पक्षों का निषेध करने वाला (अनुभय) ।

(३) अवक्तव्य—दो पक्षों का विवेचन करना शक्य नहीं है ।

उक्त तीन प्रकारों में से तीसरा प्रकार दूसरे प्रकार का विकसित रूप है । आ अनुभय और अवक्तव्य यह दोनों एक ही भग समझना चाहिए । अनुभय (अन् + उभय) यानी उभय नहीं । इसका तात्पर्य यह हुआ कि वस्तु उभय रूप से वाच्य नहीं है । अर्थात् उसका विवेचन न तो सत् रूप से कर सकते हैं और न असत् रूप से किन्तु वस्तु में उक्त धर्म विद्यमान अवश्य है । इसीलिए अनुभय का दूसरा रूप अवक्तव्य हुआ ।

अब इस अवक्तव्य शब्द पर थोड़ा विचार कर लें । अवक्तव्य शब्द में दो प्रकार का अवक्तव्य गभित है—(१) वस्तु की सर्वथा अवक्तव्यता यानी वस्तु का किन्हीं भी शब्द द्वारा कथन नहीं किया जा सकता है और (२) उभय पक्ष की निषेध अवक्तव्यता यानी वस्तु में दो विरोधी धर्म विद्यमान अवश्य हैं लेकिन उनके कथन करने के योग्य दोनों धर्मों के अस्तित्व का बोध कराने वाले योग्य शब्द का अभाव है । कथन और ज्ञापक योग्य शब्द नहीं है, इसीलिए वह वस्तु अवक्तव्य है । इन दोनों अवक्तव्यों में से दूसरे प्रकार का अवक्तव्य सापेक्ष है और पहला वस्तुगत अवक्तव्य निरपेक्ष है । वस्तुगत निरपेक्ष अवक्तव्य से वस्तु के पारमार्थिक रूप का बोध होता है जो शब्द का गोचर नहीं है और सापेक्ष अवक्तव्य से उन सभी विवक्षित धर्मों का बोध है जो शब्द के क्रमिक प्रयोग से ग्रह्य नहीं हो पाते हैं । इस कथन का सारांश यह हुआ कि जब हम किसी वस्तु के दो या अधिक धर्मों को मन में रखकर उनको व्यक्त करने वाले योग्य शब्द की खोज करते हैं तब प्रत्येक धर्म के वाचक भिन्न-भिन्न शब्दों में मिल जाते हैं किन्तु उन शब्दों के क्रमिक प्रयोग से विवक्षित सभी धर्मों का एक साथ बोध नहीं हो पाता है । शब्दों की अभिव्यक्ति करने की एक सीमा होने से ही वस्तु को अवक्तव्य कह देते हैं तथा वस्तु का पारमार्थिक रूप ही ऐसा है जो शब्द का गोचर नहीं है । अतएव उसका वर्णन शब्द से हो ही नहीं सकता है । अर्थात् सापेक्ष अवक्तव्यता का आधार वचन प्रयोग है और निरपेक्ष अवक्तव्यता का आधार वस्तु का पारमार्थिक रूप ।

जैनाचार्यों ने दोनों प्रकार की अवक्तव्यता को ग्रहण किया है । स्याद्वाद के भगों में जो अवक्तव्य भग लिया है, वह सापेक्ष अवक्तव्य है और वक्तव्य-अवक्तव्य ऐसे दो विरोधी धर्मों को लेकर स्वतन्त्र सप्तभंगी की रचना की है । उसमें निरपेक्ष अवक्तव्य को ग्रहण किया गया हो ऐसा प्रतीत होता है । इस प्रकार अवक्तव्य शब्द का प्रयोग संकुचन और विस्तृत ऐसे दो अर्थों में हुआ है । जब विधि और निषेध रूप से वस्तु की अवाच्यता अभिप्रेत हो तब वहाँ सापेक्ष अवक्तव्य को ग्रहण किया गया है और जब सभी प्रकारों का निषेध करना हो तब निरपेक्ष अवक्तव्य अभिप्रेत है ।

सापेक्ष अवक्तव्यता का प्रयोग दार्शनिक क्षेत्र में नया नहीं है । श्रुतवेद में ही

इसका प्रयोग देखने को मिलता है। वहाँ ऋषि ने अगत के आदि कारण को सद् रूप से और असद् रूप से अवक्तव्य माना है। क्योंकि उसके सामने सद् रूप और असद् रूप यह दो ही पक्ष थे। लेकिन माण्डूक्योपनिषद् के ऋषि ने आत्मा को अन्त प्राज्ञ (विधि) बहिः प्राज्ञ (निषेध) और उभयप्राज्ञ (उभय) इन तीन रूपों से अवाच्य कहा है। क्योंकि उनके सामने आत्मा की कथन प्रणाली के उक्त तीनो प्रकार थे। बौद्ध दार्शनिक नागा-जुन ने वस्तु को चतुष्कोटि-विधि, निषेध, उभय और अनुभय विनिर्मुक्त कहकर अवाच्य माना है। क्योंकि उनके समय तक विचार करने के यह चार पक्ष स्थिर हो चुके थे। निरपेक्ष अवक्तव्यता उपनिषद् कालीन—'यतो वाचो निवर्तन्ते' जैसे वचनो में देखने को मिलती है। इसी प्रकार के वचन प्रयोग जैन आगमों में भी दृष्टिगोचर होते हैं—'सर्वे सारा नियट्टंति, तत्रका ज्ञाप्य न विज्जइ मईतत्थ न गाहिया'<sup>१</sup>—आत्मा का वर्णन करने में समस्त शब्द समाप्त हो जाते हैं, वह शब्द का विषय नहीं है, तर्क का भी उसमें स्थान नहीं है और न बुद्धि ही उसे ठीक तरह से ग्रहण करने में समर्थ होती है। इस प्रकार जैसे सापेक्ष अवक्तव्यता दार्शनिक इतिहास में प्रसिद्ध है वैसे ही निरपेक्ष अवक्तव्यता का भी प्रतिपादन किया गया है।

इतनी चर्चा से यह भली-भाँति स्पष्ट हो जाता है कि उपनिषद् काल तक वस्तु के विचार के लिए—(१) सत् (विधि), (२) असत् (निषेध) (३) सद्सत् (उभय) और (४) अवस्तव्य (अनुभय), ये चार पक्ष स्थिर हो चुके थे। इन चार पक्षों की परम्परा बौद्ध त्रिपिटकों में भी देखने को मिलती है। जैसे कि—

- (१) होति तयागतो परंमरणाति ?
- (२) न होति तयागतो परंमरणाति ?
- (३) होति च न होति च तयागतो परंमरणाति ?
- (४) नेव होति न न होति तयागतो परंमरणाति ?<sup>२</sup>

यह तो हुए तयागत बुद्ध के अव्यावृत्त प्रश्नों में से कुछ प्रश्न। अन्य प्रश्न भी त्रिपिटकों में देखने को मिलते हैं, जो विधि, निषेध आदि पूर्वोक्त चार पक्षों की निम्न करते हैं—

- (१) समं कतं दुक्खंति ?
- (२) परं कतं दुक्खंति ?
- (३) समं कतं परं कतं च दुक्खंति ?
- (४) असयंकारं अपरकारं दुक्खंति ?<sup>३</sup>

१ आचारांग १।५।६

२ संयुत्तनिकाय

३ संयुत्तनिकाय १२।१७



उक्त उपपत्तियों में यह बात हो जाना है कि मयात्मक बुद्ध के मयात्मक ही विषय में बार-बार वही बात उपस्थित करने की जैसी दार्शनिकों में दृष्टि है और उनका मन भी हीन होगा या जैसा कि उपनिषदों में पाया जाता है। किन्तु मे आगत मयवेचनद्वारा के मयात्मकता में भी यही प्रतीत होता है कि उन सब वस्तुतः के विचार के लिए बार-बार वही को उपस्थित करने की परम्परा प्रकट है यह बात दूसरी है कि मंत्रों के विशेषज्ञों होने में यह किसी भी विषय में ही निश्चित मन प्रकट नहीं करता था। जैन भाषणों में भी ऐसा बर्तन मिलता है, विविध, निवेद्य, उभय और अनुभव के आधार पर बार-बार विवक्षित होते हैं।

विधि आदि चारों वक्ष्यस्थी आगम वाद इस प्रकार हैं—

- (क) (१) आत्मान्तकर,  
(२) परान्तकर,  
(३) आत्मपरान्तकर  
(४) नोआत्मान्तकर—परान्तकर ।<sup>१</sup>

- (ख) (१) आत्मारम्भ,  
(२) परारम्भ  
(३) तदुभयारम्भ  
(४) अनारम्भ ।<sup>२</sup>

×

×

×

- (ग) (१) एक मार्ग प्रारम्भ में भी श्रुत और अन्त में भी श्रुत,  
(२) एक मार्ग प्रारम्भ में सरल किन्तु अन्त में वक्र,  
(३) एक मार्ग प्रारम्भ में वक्र किन्तु अन्त में सरल,  
(४) एक मार्ग प्रारम्भ में वक्र और अन्त में भी वक्र ।<sup>३</sup>

×

×

×

- १ चत्वारि पुरित्तज्जाया पणत्ता, त जहा—  
आयंतकरे नामेगे नोपरंतकरे,  
परंतकरे नामेगे नोआयतकरे,  
एगे आयंतकरे वि परंतकरे  
एगे नोआयतकरे नोपरंतकरे

—स्थानांग ४।

- २ “किं आचारंभा, परारंभा, तदुभयारंभा, अनारंभा ? गोममा ! अत्थेवइया —  
आचारंभा वि परारंभा वि तदुभयारंभा वि नो अनारंभा अत्थेवइया जीमा नो  
आचारंभा, परारंभा नोतदुभयारंभा अनारंभा ।

—मगवती १११/११

- ३ चत्वारि मग्गा पणत्ता त जहा—उज्जुनामेगेउज्जु, उज्जुनामेगे वके, वकेनामेगे  
उज्जु, वके नामेगे वके ।

—स्थानांग ४।२६

मे अधिक से अधिक इन चार पक्षों द्वारा वस्तु का विचार किया जाता था। उपनिषदों में देसते हैं कि माण्डूक्य को छोड़ कर अन्य ऋषियों ने चारों पक्षों को स्वीकार नहीं किया है। किसी ने सत् पक्ष को, किसी ने असत् पक्ष को, किसी ने उभय पक्ष को और किसी ने अवक्तव्य पक्ष को स्वीकार किया है, लेकिन माण्डूक्य ने चारों पक्षों को स्वीकार किया है।

यह तो हुई वेद और उपनिषद के ऋषियों की चिन्तनधारा की स्थिति। बुद्ध के अध्यातुत प्रश्नों में भी यही विधि आदि चार पक्ष दृष्टिगोचर होते हैं, किन्तु उन्होंने प्रश्नों का उत्तर न तो 'हां' में दिया है और न 'न' में ही। किन्तु भगवान् महावीर ने चारों पक्षों का समन्वय करके सभी पक्षों को अपेक्षाभेद से स्वीकार किया है। संजयवेत्तृपुत्र ने भी विधि आदि चार पक्ष स्वीकार किये हैं, लेकिन संजय के मत और स्याद्वाद में यह भेद है कि स्याद्वाद प्रत्येक भंग को स्पष्ट रूप से स्वीकार करता है जबकि संजय सिर्फ भगजाल की रचना करके उन भंगों के विषय में अपना अज्ञान ही प्रगट करना है। भगवान् महावीर प्रत्येक भंग को स्वीकार करने की आवश्यकता बनाकर विरोधी भंगों के स्वीकार के लिए अपेक्षा का समर्थन करते हैं।

इस प्रकार ऋग्वेद से लेकर तथागत बुद्ध के सत्रय तक प्रवाहित विचारधारा के विश्लेषण से यह स्पष्ट हो जाता है कि किसी ने वस्तु विचार के लिये एक पक्ष उपस्थित किया सत् या असत् का। उसके विरोध में दूसरा पक्ष उत्पन्न हुआ असत् या सत् का। जब यह दो परस्पर विरोधी पक्ष उपस्थित हुए तो उन दोनों पक्षों का समन्वय करने के लिए बहू दिया कि सत्त्व को न सत् कहा जा सकता है और न असत्, यह तो अवक्तव्य है। किसी ने दोनों विरोधी पक्षों को मिलाकर बहू दिया कि बहू सदसत् है। इस प्रकार हम देखते हैं कि विचारधारा के तीन पक्ष बन गये—(१) पक्ष (२) विपक्ष (३) समन्वय।

वस्तुन विचारधारा के उपयुक्त पक्ष, विपक्ष और समन्वय यही तीन सोपान होते हैं और समन्वय बिन्दु पर आ जाने के बाद अन्य कुछ विचार के लिये अवकाश नहीं रह जाता है। लेकिन इस समन्वय को भी एक पक्ष बनाकर विचारधारा आगे चली तो समन्वय का भी एक विपक्ष बन गया और जब समन्वय को माध्यम बनाकर भी पक्ष-विपक्ष बन गये तो पुनः उनके समन्वय के लिए एक नये समन्वय की कल्पना की जाने लगी। मानवीय स्वभाव की यह विशेषता है कि उसे एकांत प्रिय नहीं है और न वह उसे सहन ही करता है। अतः वस्तु को ऐकान्तिक अवक्तव्य मान लिया तो उसके विपक्ष में किसी ने कहा कि वस्तु एकान्त रूप से अवक्तव्य नहीं है, उसका वर्णन भी किया जा सकता है। किसी ने कहा कि वस्तु के सदमदात्मक उभय-धर्मों को एक साथ न कह सकने के कारण आप उसे अवक्तव्य बहते हैं, लेकिन एक ही वस्तु सत् और असत् कैसे हो सकती है।

आचार्यों द्वारा अवक्तव्य भग को तीसरा या चौथा स्थान देने में झगड़ रहा है उसके बारे में विचार करते हैं। अवक्तव्य भग दो प्रकार से उपलब्ध हो सकता है—

(१) आदि के दो भग रूप से वाच्यता का निषेध करके।

(२) आदि के तीनों भग रूप से वाच्यता का निषेध करके।

जब प्रथम दो भग रूप से वाच्यता का निषेध अभिप्रेत हो तब स्वभाव रूप से अवक्तव्य का तीसरा स्थान पड़ता है और जब प्रथम के तीनों भग रूप से वाच्यता का निषेध करके वस्तु को अवक्तव्य कहा जाता है तब स्वभावतः द्वयत्व को भगों के क्रम में चौथा स्थान प्राप्त होता है।

अवक्तव्य को तीसरा स्थान देने की स्थिति वेदकालीन प्रतीत होती है, यः ऋषि ने सत् और असत् रूप से जगत के आदि कारण को अवक्तव्य बताया है। इन्द्रिय से यदि जैन ग्रन्थों में अवक्तव्य को तीसरा स्थान दिया जाता है तो वह ईश्वर हास को इन्द्रिय से सगत ही है। भगवतीसूत्र में जहाँ भगवान महावीर ने स्वभाव के भगों का विवेचन किया है, वहाँ अवक्तव्य भग को तीसरा स्थान दिया गया है। अवक्तव्य को चौथा स्थान देने में औपनिषदिक स्थिति का अनुसरण किया जा प्रतीत होता है। माण्डूक्योपनिषद् में चतुष्पाद आत्मा का वर्णन है। उसमें ऋषि ने कहा है—‘नास्त.प्रज्ञं न बहि.प्रज्ञं नोभयत.प्रज्ञं’<sup>१</sup>—न अन्तःप्रज्ञ है, न बहिःप्रज्ञ है और न उभयप्रज्ञ है। अर्थात् उस आत्मा के स्वरूप का प्रतिपादन अन्तःप्रज्ञ और तीनों भगों का निषेध करके किया गया है और उससे यह फलित किया है कि ‘अरष्टमव्य-बह्यर्षमद्याह्यमलक्षणमचिन्त्यमव्यपदेशम्’<sup>२</sup> ऐसे आत्मा को ही चतुष्पाद समझना चाहिये। इस कथन में विधि, निषेध तथा उभय इन तीन भगों से वाच्यता का निषेध करने वाला चतुर्थ अवक्तव्य भग विवक्षित है। इस स्थिति में स्याद्वाद के भगों में अवक्तव्य को तीसरा नहीं किन्तु चौथा स्थान मिलना चाहिये, यह स्पष्ट हो जाता है।

स्याद्वाद के भगों की विशेषता

भगवान महावीर ने स्याद्वाद के भगों में विधि आदि उक्त चार भगों के अतिरिक्त जो अन्य भगों की भी योजना की है, उनकी क्या विशेषता है? और उनके समन्वय का आधार क्या था? अब हम पर विचार करते हैं।

ऋग्वेद में लेकर भगवान बुद्ध पर्यन्त वस्तु चिन्तन के लिये जो विचारधारा प्रकाशित हुई, उसमें यह तो स्पष्ट हो ही गया कि विधि, निषेध, उभय, अनुपपत्ति (अवक्तव्य) यह चार पक्ष वस्तु विचार के लिए उपयोगी माने जाने थे। उन सब

१. माण्डू. ७

२. माण्डू. ७

ये अग्रिम में अग्रिम इन चार पक्षों द्वारा वस्तु का विचार किया जाता था। उपनिषदों में देखते हैं कि माण्डूक्य को छोड़ कर अन्य ऋषियों ने चारों पक्षों को स्वीकार नहीं किया है। किसी ने सत् पक्ष को, किसी ने असत् पक्ष को, किसी ने उभय पक्ष को और किसी ने अव्यक्त पक्ष को स्वीकार किया है, लेकिन माण्डूक्य ने चारों पक्षों को स्वीकार किया है।

यह तो हुई वेद और उपनिषद के ऋषियों की चिन्तनधारा की विधि। बुद्ध के अध्यात्म प्रश्नों में भी यही विधि आदि चार पक्ष दृष्टिमोक्षर होते हैं, किन्तु उन्होंने प्रश्नों का उत्तर न 'तो' ही में दिया है और न 'न' में ही। किन्तु महात्मा महावीर ने चारों पक्षों का समन्वय करते सभी पक्षों को अंशोऽभेद में स्वीकार किया है। मण्डपवेत्तद्विपुल न भी विधि आदि चार पक्ष स्वीकार किये हैं, लेकिन मंडप के मन और व्याख्या में यह भेद है कि व्याख्या प्रत्यक्ष भग का स्पष्ट रूप में स्वीकार करता है जबकि मंडप गिके मण्डप की रचना करके उन भक्तों के विषय में अपना अज्ञान ही प्रकट करता है। भगवान् महावीर प्रत्यक्ष भग को स्वीकार करने की आकांक्षता बनाकर विरोधों भक्तों के स्वीकार के लिए अंशोऽभेद का समर्थन करते हैं।

इस प्रकार श्रुति से लेकर तथ्यागत बुद्ध के समय तक प्रवाहित विचारधारा के विनिर्माण से यह स्पष्ट हो जाता है कि किसी ने वस्तु विचार के लिये एक पक्ष उपस्थित किया सत् या असत् का। उसके विरोध में दूसरा पक्ष उत्पन्न हुआ असत् या सत् का। जब यह हो परस्पर विरोधी पक्ष उपस्थित हुए तो उन दोनों पक्षों का समन्वय करने के लिए बहू दिया कि तत्त्व को न सत् कहा जा सकता है और न असत्, वह तो अव्यक्त है। किसी ने दोनों विरोधी पक्षों को मिलाकर बहू दिया कि बहू सदगत् है। इस प्रकार हम देखते हैं कि विचारधारा के तीन पक्ष बन गये—(१) पक्ष (२) विपक्ष (३) समन्वय।

वस्तु विचारधारा के उपयुक्त पक्ष, विपक्ष और समन्वय यही तीन सोपान होते हैं और समन्वय बिन्दु पर आ जाने के बाद अन्य कुछ विचार के लिये अवकाश नहीं रह जाता है। लेकिन इस समन्वय को भी एक पक्ष बनाकर विचारधारा आगे बढ़ी तो समन्वय का भी एक विपक्ष बन गया और जब समन्वय को माध्यम बनाकर भी पक्ष-विपक्ष बन गये तो पुनः उनके समन्वय के लिए एक नये समन्वय की कल्पना की जाने लगी। मानवीय स्वभाव की यह विशेषता है कि उसे एकान्त प्रिय नहीं है और न वह उसे सहन ही करता है। अतः वस्तु को ऐकान्तिक अव्यक्त मान लिया तो उसके विपक्ष में किसी ने कहा कि वस्तु एकान्त रूप में अव्यक्त नहीं है, उसका वर्णन भी किया जा सकता है। किसी ने कहा कि वस्तु के सदगतात्मक उभय-धर्मों को एक साथ न कह सकने के कारण आप उसे अव्यक्त कहते हैं, लेकिन एक ही वस्तु सत् और असत् कैसे हो सकती है।

उममें विरोध है और जहाँ विरोध को एक स्थान पर माना जाता है वहाँ मत न स्थित होता है। ममत्व की उपस्थिति में मध्यगुमान होना सम्भव नहीं है। इसका भगवान महावीर के समझ निम्नलिखित चार ऐकान्तिक पक्ष उपस्थित थे—

(१) पक्ष (२) विपक्ष (३) समन्वय (४) समन्वय का विपक्ष।

इन चारों पक्षों का समन्वय यदि ऐकान्तिक रूप से करने का प्रयास परम महावीर द्वारा किया जाता तो पक्ष, विपक्ष, समन्वय के चक्र की गति नहीं रुकती, अतः उन्होंने समन्वय का एक नया मार्ग निकाला, जिससे वह समन्वय स्वयं विपक्ष को जन्म न दे। उनसे समन्वय की यह विशेषता है कि वह समन्वय स्वयं पक्ष न लेकर सभी विरोधी पक्षों का यथायोग्य सम्मेलन है। उन्होंने प्रत्येक पक्ष के बसाबस की ओर दृष्टिपात किया। यदि वे उन-उन पक्षों के केवल दोषों की ओर ध्यान देकर समन्वय करते तो सभी पक्षों का गुमेन होकर भी एकत्र सम्मेलन नहीं होता और पुनः किसी विपक्ष के उत्पन्न का अवसर आ जाता। अतएव उन्होंने प्रत्येक पक्ष की यथार्थता पर ध्यान दिया और सभी पक्षों को वस्तु के दर्शन में यथायोग्य स्थान दिया। इसका परिणाम यह हुआ कि जितने भी अबाधित विरोधी पक्ष थे, उन सबको सब बताते हुए प्रगट किया कि सम्पूर्ण सत्य का दर्शन तो उन सभी विरोधी पक्षों को मिलाने से हो सकता है, न कि परस्पर एक-दूसरे का निराकरण करने से।

भगवान महावीर ने विरोधी पक्षों के मिलाने और परस्पर में उनकी सत्ता का अपलाप न हो इसके लिये नयों को आधार बनाया। नय का अर्थ है कि सभी पक्ष सभी मत पूर्ण सत्य को जानने के भिन्न-भिन्न प्रकार हैं, किसी एक प्रकार की इतनी प्रधानता नहीं कि वही सत्य है और दूसरा सत्य नहीं है। सभी पक्ष अपनी-अपनी दृष्टि से सत्य हैं और इन्हीं सब दृष्टियों के यथायोग्य समय से वस्तु के स्वरूप स्वरूप का आभास होता है। नय का क्षेत्र और दृष्टिकोण इतना व्यापक है कि इन्हीं एक ही वस्तु को जानने के जितने भी मार्ग संभव हो सकते हैं और व्यक्ति कल्प कर सकता है, वे सब पृथक्-पृथक् रूप से नय का स्थान प्राप्त कर लेते हैं? नय, गुणय सभी कहलाते हैं जब वे अपनी-अपनी भर्षादा में रहें और अपने पक्ष की परिपुष्टि करते हुए भी दूसरे पक्ष का विरोध न करें, दूसरे के विचार मार्ग को अवलोक न करें। लेकिन वे यदि ऐसा नहीं करते हैं तो वे नय न कहलाकर दुर्नय बन जाते हैं और उस अवस्था में विपक्षों का उत्पन्न होना सरल एवं स्वाभाविक है। सातव यह है कि भगवान महावीर ने नय दृष्टि का अवलंबन लेकर जो समन्वय किया वह इतना व्यापक है कि उसमें सभी मत, सभी विचार और सभी दर्शन अपने-अपने स्थान पर रहकर वस्तु दर्शन में यंत्र के भिन्न-भिन्न अंगों की तरह सहायक होते हैं और उसका सुफल यह निकला कि उनका वह समन्वय अतिम रहा।

नय के माध्यम से जितने भी एकान्त हैं, अथवा अनिवर्चनीय प्रश्न हैं, उन सबका समाधान सरलता से हो जाता है। उदाहरण के रूप में संजय के अज्ञानवाद के प्रश्नों को ही ले लें। संजय कहता है कि वस्तु को मैं सत् नहीं जानता हूँ तो सत् कैसे कहूँ और न असत् जानता हूँ तो असत् कैसे कहूँ इत्यादि। इन अज्ञानवाद के प्रश्नों का समाधान करते हुए भगवान् महावीर ने कहा कि वस्तु सत् है, यह भी निश्चित है, और वस्तु असत् है यह भी निश्चित है क्योंकि स्व-द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव की अपेक्षा से वस्तु सत् है, इसमें किसी प्रकार का मतभेद नहीं हो सकता है, यह बात प्रतीति से सहजसिद्ध है और पर-द्रव्य आदि की अपेक्षा असत् है, इसको भी सभी जानते हैं और समझते हैं। इसमें न तो संशय है और न अज्ञान। नयभेद से जब दोनों विरोधी धर्मों को स्वीकार कर लिया जाये तब विरोध भी कैसे माना जा सकता है? अतएव विभिन्न प्राचीन और अर्वाचीन विद्वान् स्याद्वाद में जिन संशय, विरोध आदि दोषों का उद्भावन करते हैं, वे स्याद्वाद में नहीं किन्तु संजय के अज्ञानवाद या स्वयं उन-उन की विचारधाराओं पर लागू हो सकते हैं। आश्चर्य की बात तो यह है कि ऐसा कोई दर्शन नहीं जो किसी न किसी रूप में स्याद्वाद को स्वीकार न करता हो। सभी दर्शनों ने अपने-अपने ढंग से स्याद्वाद को स्वीकार किया है जिसका उल्लेख पूर्व में किया जा चुका है। लेकिन उसका नाम सेते ही दोषापात्ति करने लगते हैं।

#### स्याद्वाद के भंगों का आगमिक रूप

उक्त कथन के अनन्तर अब आगमों में आगत स्याद्वाद के रूप का विवेचन करते हैं। भगवान् महावीर के स्याद्वाद की ठीक तरह से समझने के लिये भगवती सूत्र में आगत अनेक सूत्र हमारे अच्छे मार्गदर्शक हैं। स्याद्वाद के भंगों की संख्या के विषय में भगवान् के अभिप्राय, भगवान् के अभिप्रेत भगों के साथ प्रचलित सप्त-भंगी के भंगों का संबंध तथा आगमोत्तरकालीन जैन दार्शनिकों का भगों की सात संख्या रखने के आग्रह का कारण क्या था? आदि सभी का स्पष्टीकरण करने के लिये भगवतीसूत्र का निम्नलिखित सूत्र हमें दिशाबोध कराता है।

गणधर गौतम ने भगवान् महावीर से प्रश्न पूछा—रत्नप्रभा पृथ्वी आत्मा है या अन्य है? उसके उत्तर में भगवान् ने कहा—

(१) रत्नप्रभा पृथ्वी स्यादात्मा है।

(२) रत्नप्रभा पृथ्वी स्यादात्मा नहीं है।

(३) रत्नप्रभा पृथ्वी स्यादवक्तव्य है। अर्थात् आत्मा है और आत्मा नहीं है, इस प्रकार से वह वक्तव्य नहीं है।

इन तीनों भंगों को सुनकर गौतम ने पुनः जिज्ञासा व्यक्त करते हुए कहा कि आप एक ही पृथ्वी के बारे में इतने प्रकार से किस अपेक्षा से कहते हैं। प्रत्युत्तर में भगवान् ने बताया—

- (१) आत्मा स्व के आदेश से आत्मा है ।
- (२) पर के आदेश से आत्मा नहीं है ।
- (३) तदुभय के आदेश से अवक्तव्य है ।

गोतम ने स्वप्नप्रभा पृथ्वी की तरह अन्य सभी पृथिवियों, रुद्रों, निद्रितों के विषय में पूछा और उत्तर भी पूर्ववत्, वैसा ही मिला । इसके बाद परमाणुपुल के बारे में भी प्रश्न पूछने पर स्वप्नप्रभा प्रादि पृथिवियों संबंधी उत्तर के अनुसार उत्तर दिया, परन्तु जब द्विप्रदेशी, त्रिप्रदेशी, चतुर्प्रदेशी, पंचप्रदेशी, षट्प्रदेशी आदि पुद्गल स्कन्धों के बारे में प्रश्न पूछे गये तो उत्तरों की समस्या भी बड़ी बड़ी। जिनका रूप इस प्रकार है -

द्विप्रदेशी स्कंध के बारे में प्रश्न पूछने पर भगवान् महाश्वर ने कहा—

- (१) द्विप्रदेशी स्कंध स्यादात्मा है ।
- (२) द्विप्रदेशी स्कंध स्यादात्मा नहीं है ।
- (३) द्विप्रदेशी स्कंध स्यादवक्तव्य है ।
- (४) द्विप्रदेशी स्कंध स्यादात्मा है और आत्मा नहीं है ।
- (५) द्विप्रदेशी स्कंध स्यादात्मा है और अवक्तव्य है ।
- (६) द्विप्रदेशी स्कंध स्यादात्मा नहीं है और अवक्तव्य है ।

इन भगों की योजना के अपेक्षा कारण के विषय में पूछने पर गोतम को के उत्तर मिला, वह इस प्रकार है—

- (१) द्विप्रदेशिक स्कंध आत्मा के आदेश से आत्मा है ।
- (२) द्विप्रदेशिक स्कंध पर के आदेश से आत्मा नहीं है ।
- (३) द्विप्रदेशिक स्कंध तदुभय के आदेश से अवक्तव्य है ।
- (४) देश<sup>१</sup> आदिष्ट है, सद्भाव पर्यायों से और देश आदिष्ट है अतद्भाव पर्यायों से । अतएव द्विप्रदेशिक स्कंध आत्मा है और आत्मा नहीं है ।
- (५) देश आदिष्ट है सद्भाव पर्यायों से और देश आदिष्ट है तदुभय पर्यायों से । अतएव द्विप्रदेशिक स्कंध आत्मा है और अवक्तव्य है ।
- (६) देश आदिष्ट है असद्भाव पर्यायों से और देश आदिष्ट है तदुभय पर्यायों से । अतएव द्विप्रदेशिक स्कंध आत्मा नहीं है और अवक्तव्य है ।

इसके बाद गणधर गोतम ने त्रिप्रदेशिक स्कंध के विषय में बंसा ही प्रश्न पूछा । जिसका उत्तर निम्नलिखित भगों में मिला—

१ एक ही स्कंध के भिन्न-भिन्न अंशों में विवक्षाभेद का आश्रय लेने से चौंसे से आगे के सभी भग होते हैं । इन्हीं विकलादेशी भगों को दिताने की प्रक्रिया इस वाक्य से प्रारंभ होती है ।

- (१) त्रिप्रदेशिक स्वन्ध स्यादात्मा है।
- (२) त्रिप्रदेशिक स्वन्ध स्यादात्मा नहीं है।
- (३) त्रिप्रदेशिक स्वन्ध स्यादवस्तव्य है।
- (४) त्रिप्रदेशिक स्वन्ध स्यादात्मा है और आत्मा नहीं है।
- (५) त्रिप्रदेशिक स्वन्ध स्यादात्मा है, (२) आत्मायें नहीं हैं।
- (६) त्रिप्रदेशिक स्वन्ध स्यादात्मायें हैं, (२) आत्मा नहीं है।
- (७) त्रिप्रदेशिक स्वन्ध स्यादात्मा है, और अवस्तव्य है।
- (८) त्रिप्रदेशिक स्वन्ध स्यादात्मा है और (२) अवस्तव्य है।
- (९) त्रिप्रदेशिक स्वन्ध स्याद् आत्मायें हैं और अवस्तव्य है।
- (१०) त्रिप्रदेशिक स्वन्ध स्याद् आत्मा नहीं है और अवस्तव्य है।
- (११) त्रिप्रदेशिक स्वन्ध स्याद् आत्मायें नहीं हैं और (२) अवस्तव्य है।
- (१२) त्रिप्रदेशिक स्वन्ध स्यादात्मा है, आत्मा नहीं है और (२) अवस्तव्य है।
- (१३) त्रिप्रदेशिक स्वन्ध स्यादात्मा है, आत्मा नहीं है और (२) अवस्तव्य है।

गौतम ने जब इन भंगों की योजना के अपेक्षा करके

- तर दिया—
- त्रिप्रदेशिक स्वन्ध आत्मा के आदेश से आत्मा है
  - त्रिप्रदेशिक स्वन्ध पर के आदेश से आत्मा नहीं है
  - त्रिप्रदेशिक स्वन्ध तदुभय के आदेश से आत्मा है
  - (१) देश आदिष्ट है सद्भाव पर्यायों से आत्मा है
  - अतएव त्रिप्रदेशिक स्वन्ध आत्मा है
  - (२) देश आदिष्ट है सद्भाव पर्यायों से आत्मा है
  - अतएव त्रिप्रदेशिक स्वन्ध आत्मा है
  - (३) देश आदिष्ट है सद्भाव पर्यायों से आत्मा है
  - अतएव त्रिप्रदेशिक स्वन्ध आत्मा है
  - (४) देश आदिष्ट है सद्भाव पर्यायों से आत्मा है
  - अतएव त्रिप्रदेशिक स्वन्ध आत्मा है
  - (५) देश आदिष्ट है सद्भाव पर्यायों से आत्मा है
  - अतएव त्रिप्रदेशिक स्वन्ध आत्मा है
  - (६) देश आदिष्ट है सद्भाव पर्यायों से आत्मा है
  - अतएव त्रिप्रदेशिक स्वन्ध आत्मा है
  - (७) देश आदिष्ट है सद्भाव पर्यायों से आत्मा है
  - अतएव त्रिप्रदेशिक स्वन्ध आत्मा है
  - (८) देश आदिष्ट है सद्भाव पर्यायों से आत्मा है
  - अतएव त्रिप्रदेशिक स्वन्ध आत्मा है
  - (९) देश आदिष्ट है सद्भाव पर्यायों से आत्मा है
  - अतएव त्रिप्रदेशिक स्वन्ध आत्मा है
  - (१०) देश आदिष्ट है सद्भाव पर्यायों से आत्मा है
  - अतएव त्रिप्रदेशिक स्वन्ध आत्मा है



(११) देश आदिष्ट है अमद्भाव पर्यायों से और (२) देश आदिष्ट है तदुभय पर्यायों से। अतएव त्रिप्रदेशिक स्वर्ध आत्मा नहीं है और (२) ब्रह्मणः पर्यायों से। अतएव त्रिप्रदेशिक स्वर्ध (२) आत्मार्थ नहीं है और अवकल्प्य है।

(१३) देश आदिष्ट है सद्भाव पर्यायों से, देश आदिष्ट है तदुभय पर्यायों से और देश आदिष्ट है तदुभय पर्यायों से अतएव त्रिप्रदेशिक स्वर्ध ब्रह्म आत्मा नहीं है और अवकल्प्य है।

इसके बाद गणधर गौतम ने चतुष्प्रदेशी, पंचप्रदेशी, षट्प्रदेशी आदि पुस्तकधियों के बारे में प्रश्न पूछे तो उत्तरों की संख्या बढ़ती गई जो श्रमकः जनैः बाईस, तेईस आदि तक पहुँच गई और उनकी अपेक्षाएँ भी उनकी ही हो गईं। यदि उनसे अधिक प्रदेशबहुलपुद्गल स्वर्धों के बारे में प्रश्न पूछे जाते तो बर्गों की संख्या भी अपेक्षाभेद के कारणसहित और भी अधिक हो सकती थी।<sup>१</sup>

इन प्रश्नोत्तरों और भगवतीसूत्र १२।१०।४६८ के अध्ययन से यह निष्कर्ष निकलता है कि—

(१) विधिरूप और निषेधरूप इन्हीं दोनों विरोधी धर्मों को स्वीकार करने में स्याद्वाद के भगों का उत्पान होता है।

(२) दो विरोधी धर्मों के आधार पर विनाशाभेद से शेष भगों की रचना होती है।

(३) मौलिक दो भगों के लिये और शेष सभी भगों के लिये अपेक्षा ब्रह्म अवश्य होना चाहिये। प्रत्येक भग के लिये स्वतंत्र दृष्टि या अपेक्षा का होना आवश्यक है।

(४) अपेक्षाओं की सूचना के लिये प्रत्येक भग वाक्य में 'स्यात्' यह शब्द रखा जाता है। इसी से इस वाद को स्याद्वाद कहा जाता है।

(५) त्रिम वाक्य में साशान् अपेक्षा का उपादान हो तो 'स्यात्' शब्द का प्रयोग नहीं किया जाता है किन्तु जहाँ अपेक्षा का साशान् उपादान नहीं है वहाँ 'स्यात्' का प्रयोग होता है।

१ गणधर गौतम के प्रश्नोत्तरों तथा भगभेदों के अपेक्षा कारणों को श्रवने के लिये भगवती सूत्र १२।१०।४६८ देखिये।

२ भगों की योजना का मौलिक देखने के लिये भगवतीसूत्र १।५ आदि देखें। प्रत्येक भग को स्वीकार करने किया जाता है? इस प्रश्न का स्पष्टीकरण यिन्ने हो, उसे अपेक्षा कहते हैं। आदेश, दृष्टि, नय यह अपेक्षा के दूसरे नाम हैं।

(६) स्यादुवाद के भगों में से प्रथम बार भगों की मान्यता अर्थात् बार विरोधी पक्ष तो मन्दवान महावीर के सम्मने थे, त्रिनके आधार पर स्यादुवाद के प्रथम बार भगों की घोषणा की गई। हेतु भगों की घोषणा मन्दवान की अपनी है, ऐसा प्रतीत होता है। जो प्रथम बारों का विविध रीति से सम्मेलन है।

(७) स्यादुवाद के भगों में सभी विरोधी धर्म दुगुणों को लेकर गलत ही भग हो सकते हैं, न कम और न अधिक ऐसी जो जैन दार्शनिकों ने स्वीकृति दी है, वह उचित है। क्योंकि विरोधी धर्म स्वयं और हमारे धार्मिक धार्मिक स्वभावों के भगों की मर्यादा जो मूल में बताई है हमारे सामने होता है कि मूल गलत भग तो वे ही हैं जो जैन दार्शनिकों ने अपनी मर्यादा की विवेचना में माने हैं। जो अधिक भग हैं, वे मौलिक धर्मों के भेद के कारण नहीं हैं किन्तु लक्षण, बहुरूप के भेद की विवेचना के कारण ही हैं। यदि लक्षणभेद वृत्त संख्यादि की विवेचना दिया जाये तो मौलिक भग गलत हो रहे जाते हैं और आगमों में गलतभी है, यह सिद्ध हो जाता है।

(८) अवलम्ब्य को आगमों में सीमा भग माना है। उसे जोया स्थान नहीं दिया गया है जैसा कुछ जैन दार्शनिकों ने दिया है।

(९) मर्यादा और विवेकादि की कल्पना भी आरम्भिक गलतभी में है। यदि के तीन भग मर्यादादि हैं और हेतु भग विवेकादि हैं। अर्थात् अस्ति, नास्ति, और अवलम्ब्य यह तीन मर्यादादि भग हैं और अस्ति-नास्ति, अस्ति-अवलम्ब्य, नास्ति-अवलम्ब्य, अस्ति-नास्ति-अवलम्ब्य यह बार विवेकादि भग हैं।

इस प्रकार आगमों में स्यादुवाद के भगों का रूप प्राप्त होता है। त्रिनका उत्तरवर्ती आकाशों ने विविध प्रकार से व्याख्यान करने जन-साधारण के लिये गरम बना दिया और बिजल, मनन हेतु विद्वानों को गहरी दृष्टिकोण दिया। इसके साथ यह भी समझ देना चाहिये कि मन्दवान महावीर ने जो विविध भगों की घोषणा प्रस्तुत की है वह जनसाधारण को समझने के लिये की है। वही एक भग, वहीं दो, वहीं तीन आदि रूप में वस्तुतः के विवेचन में भगों का उपयोग किया है। उनका भगों के लिये आधार नहीं है किन्तु वस्तुतः का बोध कराने के लिये, धोता को समझाने में सरलता की दृष्टि से भग विवेका और उनकी अपेक्षा का कारण बताया है। इन सब भग विवेकाओं को अपेक्षा के कारण सहित जानने के लिये स्वामी, भगवती आदि आगम हमारे लिये सहायक हैं।

विरोध परिहार का माध्यम . भग

स्यादुवाद और लक्षणभगी के बारे में आगमकाशीन दृष्टि को जान लेने के बाद यह विवेका होना स्वाभाविक है कि मन्दवान महावीर ने विरोध का परिहार किस आधार से किया? एक ही धर्मी में अनेक धर्मों को स्वीकार करने का आधार क्या है? विरोधों का परिहार करने में कठिनाई न आने का कारण क्या रहा?

सामान्य रूप में तो यो कहा जा सकता है कि उन विरोधों ने ही स्वयं परिहार करने की सामग्री उपस्थित कर दी। भगवान् महावीर ने विचारकों की सभी दृष्टियों को देखा कि जितने भी मत, पक्ष या दर्शन हैं, वे सब अपना-अपना विषय पक्ष तो स्वयं स्थापित करते हैं और विपक्ष का निराकरण। ऐसा क्यों करते और इसका कारण क्या है? इस प्रकार की मीमांसा करने से प्रतीत हुआ कि मनुष्यों के वस्तु-दर्शन में जो भेद हो जाता है, उसका कारण केवल वस्तु की अनेक रूपता या अनेकानात्मकता ही नहीं बल्कि माना मनुष्यों के देखने के प्रकार। अनेकता या नानारूपता भी है। इसीलिये उन्होंने सभी मतों को, दर्शनों को, हर रूप के दर्शन में योग्य स्थान दिया किन्तु उनमें से किसी का निरास नहीं किया निरास यदि किया है तो प्रत्येक मत के एकान्त आप्रवृत्त रूप विपक्ष का, जो कदाग्रह जनक है। कदाग्रह के कारण ही व्यक्ति अपने ही पक्ष को, अपने ही मत या दर्शन सत्य और दूसरों के मत, दर्शन या पक्ष को मिथ्या मानता है। इसीलिये उन्हें एकान्तरूप विपक्ष को निकाल कर सभी एकान्तिक दृष्टियों के समन्वय द्वारा अनेकान्तवाद, स्याद्वाद रूप अमृत का निर्माण कर दिया। परिणाम यह हुआ कि सभी एकान्तिक दृष्टियाँ स्वयमेव आपेक्षिक दृष्टियाँ बन गयीं। कदाग्रह बंसे दूर और विभिन्न दृष्टियों में सच्चाई का आधार क्या है? इस कारण की शोध करते उस दृष्टि के समर्थन में उस कारण को खोज देना यही कार्य भगवान् महावीर ने अनन्यवाद के व्याख्यान द्वारा किया और पश्चाद्वर्ती आचार्यों ने इसी दस्तावेज का आश्रय लेकर स्याद्वाद, अनेकान्तवाद - सापेक्षवाद को विविध पक्षों की प्रवृत्ति पर प्रतिष्ठित कर दिया।

एक ही वस्तु के विषय में जो नाना मतों की मृष्टि होती है, उसके कारण है दर्शन की रुचि और शक्ति एवं पदार्थ की उपस्थिति की देशकालिक स्थिति उसकी सूक्ष्म-स्थूल विविध अवस्थाएँ आदि। ये सब कारण दर्शकों को पक्ष-दर्शन के लिये विभिन्न मतों के निर्माण में निमित्त बनते हैं और उनके मत के निर्माण के आधार। उन कारणों की व्यक्तिगत गणना करना कठिन है। इनमें अनेकता के प्रकार असंख्य हो सकते हैं। एक ही व्यक्ति की प्रतिक्षण परिवर्तन करते वाली प्रकृति ही जब अनेक रूप है तब अनेक व्यक्तियों की दृष्टि में तो अनेकता उन प्रकारों से भी अनेक गुनी होगी जिनकी गणना करना असंभव है। ये अनेक दृष्टियाँ ही तो नय है। अर्थात् जितने विचार, जितने वचन हैं, उतने ही नय होंगे।<sup>१</sup> लेकिन इन सबका वर्गीकरण करने के लिये भगवान् महावीर ने वस्तु के अवस्थान और दर्शन की क्षमता को ध्यान में रखकर चार वर्ग बनाये—द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव। इनमें से द्रव्य तथा भाव का सबंध पदार्थ से और क्षेत्र एवं काल का संबंध दृष्टा है

१ जावइआ वयण्णहा तावइआ चेव हुंति नयवाया।

है। दृष्टा इन्हीं चार प्रकारों के आधार से वस्तु को देखता है। इसका अभिप्राय यह हुआ कि वस्तु का जो कुछ भी रूप है और दृष्टा जिस किसी भी दृष्टि से वस्तु दर्शन करे, उन सबका द्रव्य आदि चारों में से किसी न किसी एक में अन्तर्भाव होगा।

भगवान महावीर ने कई प्रकार के विरोधों का परिहार द्रव्य आदि उक्त चारों प्रकार के आधार से किया है। जैसे कि लोक की सातता और अनंतता, जीव की नित्यानित्यता आदि। कई के परिहार के लिए द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव और भव इन पाँच का और कई एक के लिए इससे अधिक प्रकारों का आश्रय लिया है। लेकिन उन सबका समावेश द्रव्यादि चारों प्रकारों में हो जाता है। जब द्रव्यादि चार से अधिक प्रकार किये तो वे स्वतंत्र प्रकार न होकर द्रव्यादि में से किसी एक के अवान्तर प्रकार हैं। जैसे पाँच प्रकारों में भव एक नया पृथक् प्रकार न होकर भाव का ही अवान्तर प्रकार है और उसको भाव से अलग स्थान दे दिया है। जब किसी वस्तु को द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव और गुण से पाँच प्रकार का बताया तब गुणदृष्टि को जो भाव का ही एक अंग है, अलग स्थान दे दिया और जब द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव, भव और संस्थान इन छह दृष्टियों से वस्तु का कथन किया, तब भाव के विशेषरूप भव और संस्थान को अलग-अलग स्थान दे दिया। यही बात अन्य प्रकारों के बारे में भी समझनी चाहिए। इसका विशेष स्पष्टीकरण नीचे करते हैं।

भगवान महावीर ने एकात्मिक विचारधाराओं के विरोध-परिहार के लिए द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव ये चार दृष्टियाँ अपनाईं। इन्हीं के आधार पर प्रत्येक वस्तु के भी चार प्रकार हो जाते हैं। अर्थात् दृष्टा के पास ये चार दृष्टियाँ—अपेक्षायें और आदेश हैं, जिनसे वह वस्तु-दर्शन करता है। ये द्रव्यादि चार प्रधान दृष्टियाँ मध्यम-मार्ग के रूप में मानी गई हैं। लेकिन चार से अधिक दृष्टियों को बताते समय भाव के अवान्तर भेदों को ही भाव से पृथक् करके स्वतंत्र स्थान दिया गया है, ऐसा अपेक्षा-भेदों को देखने से स्पष्ट हो जाता है। जैसे कि धर्मास्तिकाय आदि द्रव्यों को जब द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव और गुण दृष्टि से पाँच प्रकार का बताया तब भावविशेष गुण-दृष्टि को अलग स्थान दे दिया। क्योंकि गुण वस्तुनः अलग नहीं हैं किन्तु भाव ही हैं। जब करण के पाँच प्रकार—द्रव्य, क्षेत्र, काल, भव, भाव के भेद से बताये तब वहाँ भी प्रयोजनवशात् भावविशेष भव को पृथक् स्थान दे दिया। इसी प्रकार जब द्रव्य, क्षेत्र, काल, भव, भाव और संस्थान इन छह दृष्टियों से वस्तुता का विचार किया तब वहाँ भी भावविशेष भव और संस्थान को स्वतंत्र स्थान दिया गया है। अतएव वस्तुतः मध्यम मार्ग में द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव ये चार दृष्टियाँ ही प्रधान हैं से सिद्ध होती हैं।

द्रव्यादि उक्त चारों प्रकारों का संश्लेष जिन दो नयों, आदेशों या दृष्टियों किया गया है, वे हैं—द्रव्याधिक और पर्यायाधिक। वस्तुतः देखा जाये तो काल देश के भेद से द्रव्यों में विशेषतायें होती हैं। किसी भी विशेषता को काल या देश

क्षेत्र से मुक्त नहीं किया जा सकता है, अन्य कारणों के साथ काल और देश भी वृत्त-  
रण कारण होते हैं। अर्थात् पर्यायों क्षेत्र और काल के आधार पर बनती हैं। वर्ये  
प्रतिक्षण परिवर्तनशील हैं और वे किसी न किसी काल व क्षेत्राधार से परिवर्तित  
होती रहती हैं। पर्यायों का सक्षण ही परिवर्तित होते रहना है। अतएव पर्यायों का  
कारण होने से क्षेत्र और काल का पर्याय में समावेश हो जाता है। भाव यानो पुनः  
द्रव्य से पृथक् अस्तित्व नहीं रखते, वे सदैव द्रव्याधिकृत रहते हैं, इसीलिए भाव का  
समावेश द्रव्य में कर लिया जाता है। इस प्रकार द्रव्य और भाव का एकीकरण  
द्रव्याधिकृतनय है और क्षेत्र तथा काल का एकीकरण पर्यायाधिकृतनय। ईश्वर  
आचार्य सिद्धसेन के शब्दों में यों कह सकते हैं कि आगमों में जो भगवद् वाणी सफ-  
लित है, उसमें द्रव्याधिक और पर्यायाधिक इन दोनों दृष्टियों का सामंजस्य है और वे  
भी अवान्तरभेद हैं, वे सब इन दोनों नयों की शाखा-प्रशाखायें हैं।

यद्यपि आगमों में मूल सात नयों<sup>१</sup> की गणना की गई है किन्तु सातों के मूल  
में भी ये दो नय ही हैं। यदि आचार्य सिद्धसेन दिवाकर के मतानुसार 'त्रिने वत्ता  
प्रकार हो सकते हैं उतने ही नय होते हैं'—असंख्य नयों की भी कल्पना की जाने लगे  
भी उन सभी नयों का समावेश इन्हीं दो दृष्टियों, नयों में हो जाता है। यही इन  
दोनों दृष्टियों की व्यापकता है।

भगवान महावीर ने अनेक तरवों के विवेचन में इन्हीं द्रव्याधिक और पर्याय-  
धिक दृष्टियों का आशय लिया है। द्रव्याधिक और पर्यायाधिक इन दो दृष्टियों में  
भगवान का क्या अभिप्राय था ? यह भगवती गूढ में आगत वर्णन से स्पष्ट हो जाता  
है। जैसे कि नारकों की शाश्वतता और अशाश्वतता का कथन करते हुए कहा है—  
अध्वुच्छित्तिनयापेशा शाश्वत और अध्वुच्छित्तिनयापेशा अशाश्वत है<sup>२</sup>। इसी प्रकार  
से आत्मा की एकानेकता को उद्घाटित करने के लिए भी द्रव्याधिक और पर्याय-  
नयों का आशय लिया है।<sup>३</sup> भिन्नाभिन्न, नित्यानित्य आदि भेदों को भी चर्चित करने  
के लिए द्रव्याधिक-पर्यायाधिक नयों की विवक्षा अपनाई गई है।

१ अनुयोगद्वार सूत्र १५६, स्थानाग ५५२

२ नेरइया न भने ! कि सामया असामया ? सोयमा ! सिय सामया मिय असमया ।  
से वेणट्टे न भने !...अध्वोच्छित्तिनयदुयाए सामया, अध्वोच्छित्तिनयदुयाए  
असामया ।  
—भगवती ७।१।२७

३ सोमिमा ! दध्वदुयाए एणे अहं नाणदमणदुयाए दुविहं अहं, परमदुयाए  
अकमण वि अट्ठ अण्वण वि अहं अण्वदुयाए वि अहं, उण्वोमदुयाए अण्वोमदुयाए  
वि अहं ।

इन शाश्वत-अशाश्वत, एक-अनेक, भिन्न-अभिन्न, नित्य-अनित्य आदि के दृष्टि-कोणों को समन्वित करने की भूमिका से यह स्पष्ट हो जाता है कि वस्तु की नित्यता का प्रतिपादन द्रव्य दृष्टि करती है और अनित्यता का पर्याय दृष्टि। यानी द्रव्य नित्य है और पर्याय अनित्य। इसके अतिरिक्त यह भी फलित होता है कि द्रव्याधिकनय दृष्टि अभेदगामी है और पर्यायाधिक नय दृष्टि भेदगामी। क्योंकि अभेद का आधार नित्य होना है और भेद का आधार अनित्य। नित्य में अभेद होता है और अनित्य में भेद। द्रव्यदृष्टि एकत्वगामी है और पर्यायदृष्टि अनेकत्वगामी, क्योंकि नित्य एकरूप होता है और अनित्य एक रूप नहीं होता है। इस प्रकार से जितनी भी आपेक्षिक दृष्टियाँ हो सकती हैं, जो परस्पर एक-दूसरे की प्रतिपक्षी हैं, वे सब द्रव्याधिक और पर्यायाधिक नय के आश्रित ही रहेंगी। किन्हीं का आधार द्रव्य दृष्टि होगी तो किन्हीं का पर्याय दृष्टि। इन दोनों के अतिरिक्त कोई भी दृष्टि होती नहीं है, कोई वचन-व्यवहार होता नहीं है और द्रव्य में स्वयं विद्यमान अनन्त धर्म इन द्रव्य और पर्यायों के माध्यम से ही अभिव्यक्त होते हैं। इस प्रकार द्रव्याधिक और पर्यायाधिक नयों का क्षेत्र इतना व्यापक है कि उनमें सभी दृष्टियों का समावेश हो जाता है।

विच्छेद और अविच्छेद ये दोनों कालकृत, देशकृत और वस्तुकृत होते हैं। कालकृत विच्छिन्न को अनित्य, देशकृत विच्छिन्न को भिन्न और वस्तुकृत विच्छिन्न को अनेक तथा काल से अविच्छिन्न को नित्य, देश से अविच्छिन्न को अभिन्न और वस्तुकृत अविच्छिन्न को एक कहा जाता है।

भगवती सूत्र में पर्यायाधिक के स्थान पर भावाधिक शब्द का भी उपयोग किया है—

‘ये केणट्टे णं भते’ एवं बुच्चइ जीवा सिय सासया सिय असासया ? गोयमा, दब्बट्टयाए सासया भावट्टयाए अमासया।

—भगवती ७।२।२७३

उक्त सूत्र में भावाधिक शब्द का प्रयोग यह सूचित करता है कि पर्याय और भाव दोनों एकार्थक हैं।

कहीं-कहीं वस्तु के वर्णन के लिए जिस प्रकार वस्तु को द्रव्य और पर्याय दृष्टि से देखा जाता है उसी प्रकार द्रव्य और प्रदेश दृष्टि को भी अंगीकार किया है।<sup>१</sup> भगवान् महावीर ने अपने आप में द्रव्यदृष्टि, पर्यायदृष्टि, प्रदेशदृष्टि और गुणदृष्टि से नाना विरोधी धर्मों का समन्वय करते हुए बताया है कि मैं द्रव्यदृष्टि से एक हूँ। ज्ञान और वर्णन रूप दो पर्यायों की अपेक्षा से दो हूँ। प्रदेश दृष्टि से तो मैं असाय हूँ, अव्यय हूँ, अरक्षित हूँ, जबकि उपयोग की दृष्टि से अस्थिर हूँ। क्योंकि अनेक भूत, वर्तमान

और भावी परिणामों की योग्यता रखता है<sup>१</sup>। इससे स्पष्ट है कि यहाँ उन्होंने पर्यायदृष्टि से भिन्न एक प्रदेशदृष्टि को भी माना है। लेकिन इतना ध्यान रखना चाहिए कि प्रस्तुत स्थल में उन्होंने प्रदेशदृष्टि का उपयोग आत्मा के अव्यय, अघ और अवस्थित धर्मों के बताने में किया है। क्योंकि पुद्गल प्रदेश की तरह आत्मप्रदेश व्ययशील, अनवस्थित और रायधर्मी नहीं है। आत्मप्रदेशों में न्यूनाधिकता नहीं होती है। इसीलिए इस दृष्टिबिन्दु को सामने रखकर प्रदेशदृष्टि से आत्मा का अव्यय धर्म रूप से वर्णन किया है।

पर्याय और प्रदेश में यह अन्तर है कि एक ही द्रव्य की नाना अवस्थाओं का एक ही द्रव्य के देश काल-वृत्त नाना रूप पर्याय तथा द्रव्य के अवयव प्रदेश रहे बने हैं। जैनदर्शन के मतानुसार कुछ द्रव्यों के प्रदेश नियत हैं और कुछ के अनियत। जैसे एक जीव, धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय और आकाशास्तिकाय व एक पुद्गल परमाणु के प्रदेश नियत हैं कि धर्म, अधर्म व एक जीव के प्रदेश असंख्य होते हैं, आकाश के अनन्त प्रदेश हैं, पुद्गल परमाणु एक प्रदेशी है<sup>२</sup> लेकिन पुद्गलस्कन्ध के प्रदेशों के लिए यह नियम नहीं है। उनमें न्यूनाधिकता होती रहती है कि कोई स्कन्ध संख्यातप्रदेशी, कोई असंख्यात प्रदेशी और कोई अनन्तप्रदेशी है<sup>३</sup>। प्रदेश अंश है और द्रव्य अंश। इन दोनों का परस्पर तादात्म्य होने से एक ही वस्तु द्रव्य और प्रदेश विषयक भिन्न भिन्न दृष्टि से देखी जा सकती है और इस प्रकार देखने पर विरोधी धर्मों का समन्वय एक वस्तु में घटित हो जाता है।

प्रदेशाधिक दृष्टि का यह भी उपयोग है कि द्रव्यदृष्टि से एक वस्तु में एकता ही होती है किन्तु उसी वस्तु की अनेकता प्रदेशाधिक दृष्टि से बताई जाती है। क्योंकि प्रदेश अनेक होते हैं। जैसे धर्मास्तिकाय द्रव्यदृष्टि से एक है और प्रदेशाधिक दृष्टि से असंख्यात प्रदेशी है। द्रव्य की तुल्यता और अतुल्यता की निर्णायक भी यही प्रदेशाधिक दृष्टि है। जैसे कि धर्म, अधर्म और आकाश अस्तिकाय द्रव्य दृष्टि से एक-एक होने से तुल्य हैं, लेकिन असंख्यात प्रदेशी होने से धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय ही तुल्य हैं और आकाशास्तिकाय अनन्तप्रदेशी होने से अतुल्य है। इसी प्रकार अन्य द्रव्यों में भी

१ भगवतीसूत्र १८।१०।६४६

२ (क) असंख्येया. प्रदेशा धर्माधर्मकजीवानाम् । आकाशस्यानन्तः । नाणोः ।  
अर्थात् पुद्गल के संख्यात आदि प्रदेश नहीं होते हैं, वह एकप्रदेशी है।

—सत्त्वार्थसूत्र ३।८६

(ख) चत्वारि पएसमोणं तुल्ला असंखेज्जा पण्णत्ता तं जहा—धम्मत्थिकाए अधम्म-  
त्थिकाए सोमग्गाम्मे एक जीवे ।

—स्थानांग ४।३।३१४

आगासत्थिकाए पएसमोणं अणंतगुणे ।

—प्रतापना ३।४१

३ संख्येयासंख्येयानन्ता पुद्गलानाम् ।

—सत्त्वार्थसूत्र. अ० १

इन द्रव्य व प्रदेश दृष्टियों के द्वारा तुल्यता, अनुल्यता रूप विरोधी धर्मों और संख्याओं का समन्वय भी हो जाता है ।

दार्शनिक सधर्मों का समन्वय करने के लिए भगवान महावीर ने नयो का एक दूसरे प्रकार का भी विधान किया है, जिन्हें निश्चयनय और व्यवहारनय कहते हैं । तत्कालीन दार्शनिकों में यह सधर्म चलता रहता था कि वस्तु का कौनसा रूप सत्य है—इन्द्रियगम्य या इन्द्रियातीत प्रज्ञायम्य ? उपनिषदों के श्रुति तो प्रज्ञायम्य रूप का आग्रह लेकर यह मानते थे कि आत्माईत हो परमनत्त्व है और उसके अतिरिक्त दृश्यमान जगत् विकार है, उसमें कोई सत्य नहीं है । लेकिन भूतवादी धार्मिक इन्द्रियगम्य वस्तु को ही परमनत्त्व मानने से । इस प्रकार उस समय के दार्शनिकों में मतभेद नहीं था और इन्द्रियगम्य व प्रज्ञायम्य रूप को मुख्य मानकर उनमें वैचारिक सधर्म चलता रहता था । विरोध इस पराकाष्ठा पर पहुँचा हुआ था कि वे एक-दूसरे के दृष्टिकोण को समझना भी नहीं चाहते थे और अपने-अपने आग्रह पर दृढ़ थे । इसके साथ ही अपना-अपना विस्तृत व्यक्त करके परस्पर एक-दूसरे पर दोषारोपण भी करते रहते थे । इन विरोध के समन्वय का मार्ग निकास भगवान महावीर ने निश्चय और व्यवहार नय दृष्टि के द्वारा । उन्होंने कहा कि अपने-अपने क्षेत्रों में दोनों दृष्टियाँ सत्य हैं । एकान्त रूप से न तो व्यावहारिक सभी मिथ्या हैं और न नैश्चयिक ही सत्य । उन्होंने कहा कि व्यवहार में सोक इन्द्रियों के दर्शन की प्रधानता से वस्तु के स्पूल रूप का निर्णय करते हैं और वह सत्य माना जाता है, अतः यह व्यवहार नय है किन्तु इस स्पूल रूप के अलावा वस्तु का सूक्ष्म रूप भी होता है जो ज्ञानगम्य है और यही प्रज्ञा (ज्ञान) मार्ग नैश्चयिक नय है । इन दोनों के द्वारा वस्तु का सम्पूर्ण—अन्तर और बाह्य—दर्शन होता है ।

भगवान महावीर ने निश्चय और व्यवहार<sup>१</sup> इन दोनों नयों का उपयोग दार्शनिक जगत के वैचारिक सधर्म को शान्त करने के लिए वस्तु स्वरूप का दर्शन करने में किया जिसके आधार से उत्तरकालीन आचार्यों ने तत्त्वज्ञान के अनेक प्रसंगों पर प्रत्येक स्थिति का समन्वय करके एवं आचार के क्षेत्र में भी इन दोनों नयों का व्यवहार करके विरोध का परिहार किया है ।

नयदृष्टि के संबंध में भगवान महावीर के उक्त समग्र कथन का सारांश यह है कि द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव इन चार अपेक्षाओं के आधार से दशक वस्तु-दर्शन करता है । ये द्रव्यादि चारों प्रकार संक्षेप में द्रव्याधिक एवं पर्यायाधिक इन दोनों नयों में संगृहीत हो जाते हैं । इनके द्वारा वस्तु की नित्यानित्यता, भेदाभेदता, एकानेकता आदि को सिद्ध किया जा सकता है । कहीं वस्तु सत्त्व के विभ्लेषण के लिये द्रव्याधिक और पर्यायाधिक दृष्टि को स्वीकार किया है और कहीं निश्चय एवं

१ निश्चय व व्यवहार नय दृष्टि को समझने के लिए भगवती १८।६ द्रष्टव्य है ।



व्यवहार दृष्टि की मुख्यता-गोणता द्वारा सत्य को प्रतिपादित करने की शैली अतर्क है और ये जितनी भी दृष्टियाँ हैं। वे सब नय हैं। जब तक उक्त सभी प्रकार के नयों को न समझा जाये तब तक अनेकानुवाद—स्याद्वाद का ठीक आशय स्पष्ट में नहीं आ सकता है। ये नय-दृष्टियाँ स्याद्वाद का आधारशिला हैं। आगमों में जो नैगम आदि सात नयों के नाम बताये गये हैं वे द्रव्याधिक और पर्यायाधिक इन दो नय-दृष्टियों का मध्यममार्गीय वर्गीकरण है। वैसे तो जितने वचन प्रकार हैं, कथन करने की शैलियाँ हैं और अभिप्राय व्यक्त करने की दृष्टियाँ हैं, वे सब नय हैं, लेकिन उनका नैगम आदि सात नयों में और सात नयों का भी द्रव्याधिक-पर्यायाधिक नयों में समावेश हो जाता है।

**अध्याकृत प्रश्न : महावीर का समाधान**

भगवान् महावीर की स्याद्वादात्मक दृष्टि के आधार से पूर्व में उन्निहित तथागत बुद्ध के—लोक शाश्वत है क्या ? लोक अशाश्वत है क्या ? आदि दस अध्याकृत प्रश्नों का समाधान यह! प्रस्तुत किया जाता है।

तथागत बुद्ध के दस अध्याकृत प्रश्नों में से प्रथम चार—क्या लोक शाश्वत है ? क्या लोक अशाश्वत है ? क्या लोक अनन्तवान है ? क्या लोक अनन्त है—को लोक की नित्यता-अनित्यता और सान्तता-निरन्तता में गमित किया जा सकता है। शरीर और शरीर एक है ? जीव और शरीर भिन्न हैं ? को जीव-शरीर के भेदाभेद में, तथा मरने के बाद तथागत होने हैं ? मरने के बाद तथागत नहीं होते हैं ? मरने के बाद तथागत होने भी और नहीं भी होते हैं ? मरने के बाद तथागत न होते हैं, और नहीं होते हैं ? इन चार को जीव की नित्यता-अनित्यता में समाविष्ट किया जा सकता है। इस प्रकार ये दस अध्याकृत प्रश्न संक्षेप में तीन प्रश्न हैं—(१) लोक की नित्यता-अनित्यता और सान्तता-निरन्तता, (२) जीव-शरीर का भेदाभेद और (३) जीव की नित्यता-अनित्यता। तथागतबुद्ध ने तो किसी एक वाद में पड़ जाने के भय से इनका निपेक्षात्मक उत्तर दिया लेकिन भगवान् महावीर ने अनेकानुवाद का आश्रय लेकर विधिरूप से समाधान किया है। सर्वप्रथम लोक की नित्यता-अनित्यता, सान्तता-अनन्तता के बारे में भगवान् के समाधान को प्रस्तुत करते हैं।

लोक की सान्तता और अनन्तता के बारे में भगवान् महावीर द्वारा दिया गया स्पष्टीकरण भगवानी मूत्र के स्कन्दक परिप्राजक अधिकार (२।१।६) में उपलब्ध है। उसमें स्कन्दक परिप्राजक द्वारा लोक की सान्तता-अनन्तता के बारे में प्रश्न पूछने पर भगवान् महावीर ने बताया कि सांक्र द्रव्य की अपेक्षा से सान्त है किन्तु प्राण अर्थात् पर्यायों की अपेक्षा अनन्त है। क्योंकि लोक द्रव्य की पर्यायें अनन्त हैं। कान की अपेक्षा से लोक अनन्त है और क्षेत्र की अपेक्षा सान्त है। क्योंकि ऐसा कोई कान नहीं जब सोरु का अस्तित्व न हो अतः अनन्त है और सम्पूर्ण आकाश क्षेत्र में वे सोरु का अवस्थान कुछ ही क्षेत्र में है, सर्वत्र नहीं है इसीलिए क्षेत्रापेक्षा लोक सान्त है।

अर्थात् लोक द्रव्य और क्षेत्र की अपेक्षा सान्त है और भाव व काल की अपेक्षा अनन्त है। लोक के सान्त, अनन्त होने सम्बन्धी भगवती सूत्र का पाठ निम्न प्रकार है—

एवं खलु मए खंदमा ! चउद्विहे लोए पन्नत्ते त जहा—दव्वओ खेतओ, कालओ, भावओ ।

दव्वओ णं एगे लोए सअत्ते ।

खेतओ णं लोए असत्तेज्जाओ जोयणकोडाकोडीओ आयामविवस्सभेण असत्तेज्जाओ जोयणकोडाकोडीओ परिवत्तेवेण पन्नत्ता अत्थि पुण सअत्ते ।

कालओ ण लोए ण कयावि न आसी न कयावि न भवति न कयावि न भविस्सत्ति, भविसु य भवति य भविस्सइ य धुवे णितिए सासए अवस्सए अव्वए अव्वट्टिए णिच्चे णत्थि पुण से अन्ते ।

भावओ णं लोए अणत्ता वणपज्जवा गंधपज्जवा रसपज्जवा फास-पज्जवा, अणता संठाणपज्जवा, अणता गुरुयसहुयपज्जवा, अणता अगुरुयल-हुयपज्जवा, नत्थि पुण से अन्ते ।

से तं खंदमा ! दव्वओ लोए सअत्ते, खेतओ लोए सअत्ते कालतो लोए अणत्ते भावओ लोए अणत्ते ।

उक्त उद्धरण में सान्त और अनन्त शब्दों की मुख्यता से अनेकातवाद की स्थापना की गई है। तथागतबुद्ध ने लोक की सान्तता और अनन्तता इन दोनों कोटियों को अव्याकृत कहा है लेकिन भगवान् महावीर ने अपेक्षाभेद से लोक को सान्त और अनन्त बताया है।

लोक की सान्तता और अनन्तता की तरह शाश्वतता और अशाश्वतता को तथागत बुद्ध ने अव्याकृत माना है, लेकिन भगवान् महावीर ने उसका समाधान शाश्वतता और अशाश्वतता को आपेक्षिक मान कर दिया है। यह भगवती १।६।३८७ में जमाती को शिखे गये उत्तर से स्पष्ट हो जाता है—

जमाती ! लोक' शाश्वत है और अशाश्वत भी है। त्रिकाल में ऐसा एक भी सषय नहीं हुआ जब लोक किसी न किसी रूप में न हो, अतएव वह शाश्वत है किन्तु वह अशाश्वत भी है, क्योंकि लोक हमेशा एक रूप में तो रहता नहीं है, उसमें अवसर्पिणी और उत्सर्पिणी काल के कारण अवनति और उन्नति भी देखी जाती है। एक रूप में, सर्वथा शाश्वत में परिवर्तन नहीं होता अतएव उसे अशाश्वत भी मानना चाहिए। समाधान का सूत्रपाठ इस प्रकार है—

१ लोक के स्वरूप के बारे में भगवान् महावीर का अभिप्राय है कि पंचअस्तिकाय धर्म, अधर्म, आकाश, जीव पुद्गल ये पंच-अस्तिकाय हैं।

व्यवहार दृष्टि की मुख्यता-गोणता द्वारा सत्य को प्रतिपादित करने की शैली वास्तव है और ये जितनी भी दृष्टियाँ हैं। वे सब नय हैं। जब तक उक्त सभी प्रकार के नयों को न समझा जाये तब तक अनेकानुवाद—स्याद्वाद का ठीक आशय समझ में नहीं आ सकता है। ये नय-दृष्टियाँ स्याद्वाद की आधारशिला हैं। आगमों में जो नैगम आदि सात नयों के नाम बताये गये हैं वे द्रव्याधिक और पर्यायाधिक इन दो नय-दृष्टियों का मध्यममार्गीय वर्गीकरण है। जैसे तो जितने वचन प्रकार हैं, उक्त करने की शैलियाँ हैं और अभिप्राय व्यक्त करने की दृष्टियाँ हैं, वे सब नय हैं, लेकिन उनका नैगम आदि सात नयों में और सात नयों का भी द्रव्याधिक-पर्यायाधिक नयों में समावेश हो जाता है।

**अव्याकृत प्रश्न : महावीर का समाधान**

भगवान् महावीर की स्याद्वादात्मक दृष्टि के आधार से पूर्व में उल्लिखित तथागत बुद्ध के—लोक शाश्वत है क्या ? लोक अशाश्वत है क्या ? आदि दस अव्याकृत प्रश्नों का समाधान यहाँ प्रस्तुत किया जाता है :

तथागत बुद्ध के दस अव्याकृत प्रश्नों में से प्रथम चार—क्या लोक शाश्वत है ? क्या लोक अशाश्वत है ? क्या लोक अनन्तवान है ? क्या लोक अनन्त है—को लोक की नित्यता-अनित्यता और सान्तता-निरन्तता में गमित किया जा सकता है। और और शरीर एक है ? जीव और शरीर भिन्न हैं ? को जीव-शरीर के भेदाभेद में, तथा मरने के बाद तथागत होने हैं ? मरने के बाद तथागत नहीं होते हैं ? मरने के बाद तथागत होने भी और नहीं भी होते हैं ? मरने के बाद तथागत न होते हैं, और नहीं होते हैं ? इन चार को जीव की नित्यता-अनित्यता में समाविष्ट किया जा सकता है। इस प्रकार ये दस अव्याकृत प्रश्न संक्षेप में तीन प्रश्न हैं—(१) लोक की नित्यता-अनित्यता और सान्तता-निरन्तता, (२) जीव-शरीर का भेदाभेद और (३) जीव की नित्यता-अनित्यता। तथागतबुद्ध ने तो किसी एक वाद में पड़ जाने के भय से इनका निषेधात्मक उत्तर दिया लेकिन भगवान् महावीर ने अनेकानुवाद का आश्रय लेकर विधिरूप से समाधान किया है। सर्वप्रथम लोक की नित्यता-अनित्यता, सान्तता-अनन्तता के बारे में भगवान् के समाधान को प्रस्तुत करते हैं।

लोक की सान्तता और अनन्तता के बारे में भगवान् महावीर द्वारा दिया गया स्पष्टीकरण भगवानी मूत्र के स्कन्दक परिव्राजक अधिकार (२।१।६) में उपलब्ध है। उसमें स्कन्दक परिव्राजक द्वारा लोक की सान्तता-अनन्तता के बारे में प्रश्न पूछने पर भगवान् महावीर ने बताया कि लोक द्रव्य की अपेक्षा से सान्त है किन्तु काव अर्थात् पर्यायों की अपेक्षा अनन्त है। क्योंकि लोक द्रव्य की पर्यायें अनन्त हैं। काव की अपेक्षा से लोक अनन्त है और क्षेत्र की अपेक्षा सान्त है। क्योंकि ऐसा कोई काव नहीं जब लोक का अस्तित्व न हो अतः अनन्त है और सम्पूर्ण आकाश क्षेत्र में तो लोक का अवस्थान कुछ ही क्षेत्र में है, सर्वत्र नहीं है इसीलिए क्षेत्रापेक्षा लोक सान्त है।

अर्थात् लोक द्रव्य और क्षेत्र की अपेक्षा सान्त है और भाव व काल की अपेक्षा अनन्त है। लोक के सान्त, अनन्त होने सम्बन्धी भगवती सूत्र का पाठ निम्न प्रकार है—

एवं खलु मए खदया ! चउव्विहे लोए पन्नत्ते तं जहा—दव्वओ खेत्तओ, कालओ, भावओ ।

दव्वओ णं एगे लोए सअत्ते ।

खेत्तओ णं लोए असखेज्जाओ जोयणकोडाकोडीओ आयामविवल्लंभेण असखेज्जाओ जोयणकोडाकोडीओ परिववेवेण पन्नत्ता अत्थि पुण सअत्ते ।

कालओ ण लोए ण कयावि न आसी न कयावि न भवति न कयावि न भविस्सति, भविसु य भवति य भविस्सइ य धुवे णितिए सासए अवस्सए अव्वए अव्वट्ठिए णिच्चे णत्थि पुण से अन्ते ।

भावओ णं लोए अणंता वण्णपज्जवा गंधपज्जवा रसपज्जवा फास-पज्जवा, अणता संठाणपज्जवा, अणंता गुरुयल्लहुयपज्जवा, अणंता अगुरुयल्लहुयपज्जवा, नत्थि पुण से अन्ते ।

से त्त खंदमा ! दव्वओ लोए सअत्ते, खेत्तओ लोए सअत्ते कालतो लोए अणंते भावओ लोए अणंते ।

उक्त उद्धरण में सान्त और अनन्त शब्दों की मुख्यता से अनेकात्मवाद की स्थापना की गई है। तथागतबुद्ध ने लोक की सान्तता और अनन्तता इन दोनों कोटियों को अव्यावृत्त कहा है लेकिन भगवान् महावीर ने अपेक्षाभेद से लोक को सान्त और अनन्त बताया है।

लोक की सान्तता और अनन्तता की तरह शाश्वतता और अशाश्वतता को तथागत बुद्ध ने अव्यावृत्त माना है, लेकिन भगवान् महावीर ने उसका समाधान शाश्वतता और अशाश्वतता को आपेक्षिक मान कर दिया है। यह भगवती १।६।३८७ में जमाली को दिये गये उत्तर से स्पष्ट हो जाता है—

जमाली ! लोक<sup>१</sup> शाश्वत है और अशाश्वत भी है। त्रिकाल में ऐसा एक भी समय नहीं हुआ जब लोक किसी न किसी रूप में न हो, अतएव वह शाश्वत है किन्तु वह अशाश्वत भी है, क्योंकि लोक हमेशा एक रूप में तो रहता नहीं है, उसमें अवमर्पिणी और उत्सर्पिणी काल के कारण अवनति और उन्नति भी देखी जाती है। एक रूप में, सर्वथा शाश्वत में परिवर्तन नहीं होता अतएव उसे अशाश्वत भी मानना चाहिए। समाधान का सूत्रपाठ इस प्रकार है—

१ लोक के स्वरूप के बारे में भगवान् महावीर का अभिप्राय है कि पंचअस्तिकाय धर्म, अधर्म, आकाश, जीव पुद्गल ये पंच-अस्तिकाय हैं।

मागए सोए जमावो, जग्न कयावि णागी णो कयावि ण भवति,  
ण कयावि ण भविमसइ भुवि च भवइ य भविमसइ य, धुवे निविए सानए  
अवराए अज्जए अवट्ठिए निक्खे ।

अतागए सोए जमावो, जओ ओमण्णिणो भविता उस्सणिणो भवइ  
उस्सणिणो भविता ओमण्णिणो भवइ ।

सोक के सान्त-मनस और शाश्वत-अशाश्वत होने सम्बन्धी तयागत बुद्ध के  
अध्यातम प्रश्न का भगवान महावीर द्वारा किये गये समाधान को स्पष्ट करने के बाद  
अब दूसरे अध्यातम प्रश्न जीव और शरीर के भेदाभेद का विचार करते हैं ।

तयागत बुद्ध ने जीव और शरीर के भेदाभेद को अध्यातम प्रश्न माना है ।  
जीव-शरीर के भेदाभेद को अध्यातम मानने का कारण संभवतः यह रहा हो कि चार्वाक-  
दर्शन (भूतचैतन्यवादी दर्शन) शरीर को ही आत्मा मानता था और उपनिषद् के  
ऋषि आत्मा को शरीर में अत्यन्त भिन्न मानते थे । तयागत बुद्ध को इन दोनों मान्य-  
ताओं में दोष दिखाई दिया, जिससे समन्वय नहीं कर सके । समन्वय न कर सकने के  
कारण के बारे में तयागत बुद्ध की दृष्टि का पूर्व में सकेत किया जा चुका है कि  
आत्मा शरीर से अभिन्न है और आत्मा शरीर से भिन्न है यह दोनों बातें उन्हें एकान्त  
प्रतीत होती थी । आत्मा को शरीर से अभिन्न मानने पर उच्छेदवाद और भिन्न मानने  
पर शाश्वतवाद का प्रसंग बन जाता है । दूसरा कारण यह है कि तयागत बुद्ध के मन  
से यदि शरीर को आत्मा से भिन्न मानते हैं तब ब्रह्मचर्यवास संभव नहीं है और यदि  
अभिन्न माना जाये तब भी ब्रह्मचर्यवास संभव नहीं । लेकिन यह बात बुद्ध को स्पष्ट  
नहीं थी । इसलिए इन दोनों अन्तों को छोड़कर उन्होंने मध्यम मार्ग का उपदेश दिया  
और शरीर-जीव के भेदाभेद के प्रश्न को अध्यातम बताया । इस विषयक स्पष्टीकरण  
संयुत्तनिकाय १२।१३५ में किया गया है—

तं जीव तं शरीरं तं भिक्खु, दिदिठया सति ब्रह्मचरियवासो न  
होति । अज्झं जीवं अज्झं शरीरं तं वा भिक्खु दिदिठया सति ब्रह्मचरिय-  
वासो न होति । एते ते भिक्खु उभो अन्ते अनुपगम्य मज्झेन तयागतो धम्मं  
देसेत्ति ।

किन्तु भगवान महावीर ने इस प्रकार के अध्यातम माने जाने वाले तयागत  
बुद्ध के शरीर-जीव के भेदाभेद विषयक प्रश्न का अनेकातवाद का आश्रय लेकर  
संयुक्तिक स्पष्ट समाधान किया है । आत्मा शरीर से सर्वथा अभिन्न है—इस प्रथम रूप के समाधान के लिए भगवतीसूत्र (१३।६।४६५) का निम्न-  
लिखित प्रश्नोत्तर स्पष्ट मार्गदर्शक है—

आया भन्ते, आये अन्ने काये ?

! आयावि काये अन्नेवि काये ।

रुवि भन्ते, काये अरुवि काये ?  
 गोयमा, रुवि वि काये अरुवि वि काये ।  
 एवं एक्केक्के पुच्छा ।  
 गोयमा, सच्चित्ते वि काये अच्चित्ते वि काये ।

उक्त उद्धरण में आत्मा को शरीर से अभिन्न कहा है और भिन्न भी । ऐसा कहने पर प्रश्न हुआ कि जब शरीर आत्मा से अभिन्न है तब शरीर को भी आत्मा की तरह अरुणी और सचेतन होना चाहिये । इसके उत्तर में बताया कि शरीर रुपी भी है और अरुपी भी; सचेतन भी है और अचेतन भी । इसका अर्थ यह है कि जब शरीर को आत्मा में वृष्य माना जाता है तब शरीर रुपी और अचेतन है तथा जब शरीर को आत्मा से अभिन्न माना जाता है तब शरीर अरुपी और सचेतन है ।

शरीर और आत्मा के भिन्न-भिन्न होने की स्थिति में ब्रह्मचर्यवास नहीं हो सकता है, इस प्रश्न का समाधान करने हुए भगवान् महावीर ने कहा कि यदि आत्मा को शरीर से अत्यन्त भिन्न माना जाये तो शरीररहित कर्मों का फल आत्मा को नहीं मिलना चाहिये जिससे ब्रह्मचर्य का दोष का जायेगा । यदि आप्त अभिन्न माना जाये तो शरीर के दाह हो जाने पर आत्मा के नाश का भी प्रमाण उपस्थित हो जायेगा और तब परलोक भी संभव नहीं रहेगा । जिससे वृत्तप्रणाम दोष की आपत्ति होगी । यह बात तो हुई एकान्त रूप से आत्मा और शरीर को भिन्न-अभिन्न के दोषों की, लेकिन उभयवाद यानी कश्चित् भेद और कश्चित् अभेद मानने पर अवृत्तागम और वृत्तप्रणाम दोषों की उत्पत्ति नहीं होती है । उभयवाद मानने का कारण यह है कि शरीर और जीव का भेद इसलिए मानना चाहिए कि शरीर का नाश होने पर भी आत्मा दूसरे जन्म में रहती है और अभेद इसलिए मानना उपयुक्त है कि संसारावस्था में आत्मा और शरीर का नीर-धीरवत् या अग्निलोहपिडवत् सादारम्य सम्बन्ध है । इसीलिए शरीर में किसी वस्तु का रक्षण होने पर आत्मा अनुभव करती है तथा वृत्त-कर्म का फल भी वही भोगती है ।

आत्मा और शरीर का कश्चित् अभेद मानना आवश्यक इसलिए भी है कि भेद मानने पर गति, इन्द्रिय, कषाय, लेश्या, योग, उपयोग, ज्ञान, चारित्र्य और वेद<sup>१</sup> इन परिणामों को जीव के परिणाम रूप में नहीं मिलाया जा सकता है । आत्मा और शरीर का अभेद मानने पर ही इनको घटित किया जा सकता है । इसी प्रकार वर्ण, गंध, रस, स्पर्श भी जीव और शरीर का अभेद मानने पर जीव के परिणाम रूप में घटित होते हैं । इस सम्बन्ध में भगवान् महावीर का स्पष्ट कथन निम्न प्रकार है—

गोयमा ! अहमेयं जाणामि अहमेयं पासामि अहमेयं वुज्जामि—

सासए लोए जमाली, जन्न कयावि णासी णो कयावि ण भवति.  
ण कयावि ण भविस्सइ भुवि च भवइ य भविस्सइ य, धुवे णितिए सासए  
अवखए अव्वए अवट्टिए णिच्चे ।

असासए लोए जमाली, जओ ओसप्पिणो भवित्ता उस्सप्पिणो भवइ  
उस्सप्पिणी भवित्ता ओसप्पिणी भवइ ।

लोक के सान्त-अनन्त और शाश्वत-अशाश्वत होने सम्बन्धी तथ्यागत बुद्ध के  
अव्याकृत प्रश्न का भगवान महावीर द्वारा किये गये समाधान को स्पष्ट करने के बाद  
अब दूसरे अव्याकृत प्रश्न जीव और शरीर के भेदाभेद का विचार करते हैं ।

तथ्यागत बुद्ध ने जीव और शरीर के भेदाभेद को अव्याकृत प्रश्न माना है ।  
जीव-शरीर के भेदाभेद को अव्याकृत मानने का कारण संभवतः यह रहा हो कि चार्वाक-  
दर्शन (भूतचैतन्यवादी दर्शन) शरीर को ही आत्मा मानता था और उपनिषद् के  
ऋषि आत्मा को शरीर में अत्यन्त भिन्न मानते थे । तथ्यागत बुद्ध को इन दोनों मान्य-  
ताओं में दोष दिखाई दिया, जिससे समन्वय नहीं कर सके । समन्वय न कर सन्ने के  
कारण के बारे में तथ्यागत बुद्ध की दृष्टि का पूर्व में संकेत किया जा चुका है कि  
आत्मा शरीर से अभिन्न है और आत्मा शरीर से भिन्न है यह दोनों बातें उन्हें एका  
प्रतीत होती थी । आत्मा को शरीर से अभिन्न मानने पर उच्छेदवाद और भिन्न मानने  
पर शाश्वतवाद का प्रसंग बन जाता है । दूसरा कारण यह है कि तथ्यागत बुद्ध के मत  
से यदि शरीर को आत्मा से भिन्न मानते हैं तब ब्रह्मचर्यवास संभव नहीं है और यदि  
अभिन्न माना जाये तब भी ब्रह्मचर्यवास संभव नहीं । लेकिन यह बात बुद्ध को इष्ट  
नहीं थी । इसलिए इन दोनों अन्तों को छोड़कर उन्होंने मध्यम मार्ग का उपदेश दिया  
और शरीर-जीव के भेदाभेद के प्रश्न को अव्याकृत बताया । इस विषयक स्पष्टीकरण  
संयुक्तिकाय १२।१३५ में किया गया है—

तं जीवं तं शरीरं ति भिक्खु, दिदिठया सति ब्रह्मचरियवासो न  
होति । अज्झं जीवं अज्झं शरीरं ति वा भिक्खु दिदिठया सति ब्रह्मचरिय-  
वासो न होति । एते ते भिक्खु उभो अन्ते अनुपगम्य मज्झेन तथ्यागतो धम्मं  
देसेत्ति ।

किन्तु भगवान महावीर ने इस प्रकार के अव्याकृत माने जाने वाले तथ्यागत  
बुद्ध के शरीर-जीव के भेदाभेद विषयक प्रश्न का अनेकातवाद का आशय लेकर  
समुक्तिक स्पष्ट समाधान किया है । आत्मा शरीर से सर्वथा अभिन्न है और सर्वथा  
भिन्न है—इस प्रथम रूप के समाधान के लिए भगवनीमूत्र (१३।६।४६५) का निम्न-  
लिखित प्रश्नोत्तर स्पष्ट मार्गदर्शक है—

आया भग्ने, आये अग्ने काये ?

! आयावि काये अग्नेवि काये ।

रुचि भन्ते, काये अरुचि काये ?  
 गोपमा, रुचि वि काये अरुचि वि काये ।  
 एवं एकेकेवने पुच्छा ।  
 गोपमा, सच्चित्ते वि काये असच्चित्ते वि काये ।

उक्त उद्धरण में आत्मा को शरीर से अभिन्न कहा है और भिन्न भी । ऐसा कहने पर प्रश्न हुआ कि जब शरीर आत्मा से अभिन्न है तब शरीर को भी आत्मा की तरह अरुची और सचेतन होना चाहिये । इसके उत्तर में बताया कि शरीर रुची भी है और अरुची भी; सचेतन भी है और अचेतन भी । इसका अर्थ यह है कि जब शरीर को आत्मा से पृथक् माना जाता है तब शरीर रुची और अचेतन है तथा जब शरीर को आत्मा से अभिन्न माना जाता है तब शरीर अरुची और सचेतन है ।

शरीर और आत्मा के भिन्न-भिन्न होने की स्थिति में ब्रह्मचर्यवास नहीं हो सकता है, इस प्रश्न का समाधान करते हुए भगवान् महावीर ने कहा कि यदि आत्मा को शरीर से अत्यन्त भिन्न माना जाये तो शरीरवृत्त कर्मों का फल आत्मा को नहीं मिलना चाहिये जिससे अकृतागम का दोष आ जायेगा । यदि अत्यन्त अभिन्न माना जाये तो शरीर के दाह हो जाने पर आत्मा के नाश का भी प्रसंग उपस्थित हो जायेगा और तब परलोक भी संभव नहीं रहेगा । जिससे कृतप्रणाम दोष की आपत्ति होगी । यह बात तो हुई एकान्त रूप से आत्मा और शरीर की भिन्न-अभिन्न के दोषों की, लेकिन उभयवाद यानी कथंचिन् भेद और कथंचिन् अभेद मानने पर अकृतागम और कृतप्रणाम दोषों की उत्पत्ति नहीं होती है । उभयवाद मानने का कारण यह है कि शरीर और जीव का भेद इसलिए मानना चाहिए कि शरीर का नाश होने पर भी आत्मा दूसरे जन्म में रहती है और अभेद इसलिए मानना उपयुक्त है कि ससारावस्था में आत्मा और शरीर का नीर-धीरवत् या अग्निलोहपिण्डवत् तादात्म्य सम्बन्ध है । इसीलिए शरीर से किसी वस्तु का स्पर्श होने पर आत्मा अनुभव करती है तथा वृत्त-कर्म का फल भी वही भोगती है ।

आत्मा और शरीर का कथंचिन् अभेद मानना आवश्यक इसलिए भी है कि भेद मानने पर गति, इन्द्रिय, कषाय, तेषया, योग, उपयोग, ज्ञान, चारित्र और वेद<sup>१</sup> इन परिणामों को जीव के परिणाम रूप से नहीं गिनाया जा सकता है । आत्मा और शरीर का अभेद मानने पर ही इनको घटित किया जा सकता है । इसी प्रकार वर्ण, गंध, रस, स्पर्श भी जीव और शरीर का अभेद मानने पर जीव के परिणाम रूप में घटित होते हैं । इस सम्बन्ध में भगवान् महावीर का स्पष्ट कथन निम्न प्रकार है—

गोपमा ! अहमेयं जाणामि अहमेय पासामि अहमेयं बुज्जामि....



सासए लोए जमाली, जन्न कयावि णासी णो कयावि ण भवति,  
ण कयावि ण भविस्सइ भुवि च भवइ य भविस्सइ य, धुवे णितिए सामए  
अवसए अव्वए अवट्टिए णिच्चे ।

असासए लोए जमाली, जओ ओसप्पिणो भवित्ता उस्सप्पिणो भवई  
उस्सप्पिणी भवित्ता ओसप्पिणी भवइ ।

लोक के सान्त-अनन्त और शाश्वत-अशाश्वत होने सम्बन्धी तथ्यागत बुद्ध के  
अव्यावृत्त प्रश्न का भगवान महावीर द्वारा किये गये समाधान को स्पष्ट करने के बाद  
अब दूसरे अव्यावृत्त प्रश्न जीव और शरीर के भेदाभेद का विचार करते हैं ।

तथ्यागत बुद्ध ने जीव और शरीर के भेदाभेद को अव्यावृत्त प्रश्न माना है ।  
जीव-शरीर के भेदाभेद को अव्यावृत्त मानने का कारण संभवतः यह रहा हो कि चार्वाक-  
दर्शन (भूतचैतन्यवादी दर्शन) शरीर को ही आत्मा मानता था और उपनिषद् के  
ऋषि आत्मा को शरीर से अत्यन्त भिन्न मानते थे । तथ्यागत बुद्ध को इन दोनों मान्य-  
ताओं में दोष दिखाई दिया, जिससे समन्वय नहीं कर सके । समन्वय न कर सकने के  
कारण के बारे में तथ्यागत बुद्ध की दृष्टि का पूर्व में संकेत किया जा चुका है कि  
आत्मा शरीर से अभिन्न है और आत्मा शरीर से भिन्न है यह दोनों बातें उन्हें एकान-  
प्रतीत होती थी । आत्मा को शरीर से अभिन्न मानने पर उच्छेदवाद और भिन्न मानने  
पर शाश्वतवाद का प्रसंग बन जाता है । दूसरा कारण यह है कि तथ्यागत बुद्ध के मन  
से यदि शरीर को आत्मा से भिन्न मानने है तब ब्रह्मचर्यवास संभव नहीं है और यदि  
अभिन्न माना जाये तब भी ब्रह्मचर्यवास संभव नहीं । लेकिन यह बात बुद्ध को इष्ट  
नहीं थी । इसलिए इन दोनों अन्तों को छोड़कर उन्होंने मध्यम मार्ग का उपदेश दिया  
और शरीर-जीव के भेदाभेद के प्रश्न को अव्यावृत्त बताया । इस विषयक स्फुटीकरण  
संयुक्तनिकाय १२।१३५ में किया गया है—

तं जीवं तं शरीरं नि भिक्खु, दिदिठया सति ब्रह्मचरियदामो न  
होति । अज्झं जीव अज्झं शरीरं नि वा भिक्खु दिदिठया सति ब्रह्मचरि-  
वामो न होति । एते ते भिक्खु उभो अन्ते अनुवगम्य मज्झेन तथ्यागतो धम्मं  
देमेति ।

किन्तु भगवान महावीर ने इस प्रकार के अव्यावृत्त माने जाने वाले तथ्यागत  
बुद्ध के शरीर-जीव के भेदाभेद विषयक प्रश्न का अनेकानवाद का आशय लेकर  
समुत्पिष्ट स्पष्ट समाधान दिया है । आत्मा शरीर से सर्वथा अभिन्न है और सर्वथा  
भिन्न है—इस प्रथम रूप के समाधान के लिए भगवनीयूख (१३।५।१६३) का निम्न-  
लिखित प्रश्नोत्तर स्पष्ट मार्गदर्शक है—

आया मग्गे, आये अग्गे काये ?

गोदमा ! आयावि काये अग्गेवि काये ।

कवि मने, काये प्रकवि काये ?  
 मोदमा, कवि वि काये प्रकवि वि काये ।  
 एव एवरेकते, पुराण ।  
 मोदमा कविमम वि काये प्रकविमो वि काये ।

इस दृष्टान्त से काव्या की शरीर से अभिन्न कहा है और सिद्ध भी । ऐसा करते पर प्रत्यक्ष हुआ कि उस शरीर काव्या से अभिन्न है एक शरीर की भी काव्या की तरह अपनी और सम्बन्ध होता काव्ये । इसके अन्तर में काव्या वि शरीर की भी है और अपनी भी; सम्बन्ध भी है और सम्बन्ध भी । इसका अर्थ यह है कि उस शरीर को काव्या से दृष्ट कर माना जाता है एक शरीर की और सम्बन्ध है तथा उस शरीर को काव्या से अभिन्न माना जाता है एक शरीर अपनी और सम्बन्ध है ।

शरीर और काव्या के 'अभिन्न' सिद्ध होने की विधि से ब्रह्मचर्यवान् नहीं हो सकता है, इस अर्थ का अन्वयान्तर करने हुए भट्टकान् महावीर ने कहा कि यदि काव्या को शरीर से काव्या अभिन्न माना जाय तो शरीरान्तर कर्मों का प्रत्यक्ष काव्या को नहीं चित्तवा काटने विमर्श अङ्गनाम का रोग आ जायेगा । यदि काव्या अभिन्न माना जाय तो शरीर के दाह हो जाने पर काव्या के नाश का भी समान उपस्थित हो जायेगा और एक परमाण्व भी समान नहीं रहेगा । विमर्श कृतप्रमाण रोग की आगति होगी । यह बात तो हुई एकान्त का से काव्या और शरीर को अभिन्न-अभिन्न के बोधों की, लेकिन उक्तकाट काटी कर्षात्क भेद और कर्षात्क सम्बन्ध मानने पर अङ्गनाम और कृतप्रमाण रोगों की उत्पत्ति नहीं होती है । उक्तकाट म मन का कारण यह है कि शरीर और जीव का भेद इतिवत् मानना चाहिये कि शरीर का नाश होने पर भी काव्या दुबले अर्थ में रहती है और सम्बन्ध इतिवत् मानना उपयुक्त है कि गगनादधरा मे काव्या और शरीर का नीर-नीरवत् वा अभिन्नोद्भिन्नवत् साधारण सम्बन्ध है । इतिवत् शरीर से किसी वस्तु का गत होने पर काव्या अनुभव करती है तथा कृत-कर्म का प्रत्यक्ष भी नहीं भोगती है ।

काव्या और शरीर का कर्षात्क सम्बन्ध मानना आश्चर्यकर इतिवत् भी है कि भेद मानने पर कवि, इन्द्रिय, कर्माय, मेधवा, योग, उपवास, ज्ञान, चारित्र्य और वेद-इत परित्यागों की जीव के परित्याग रूप में नहीं गिनया जा सकता है । काव्या और शरीर का सम्बन्ध मानने पर ही इनको चरित्त किया जा सकता है । इसी प्रकार वर्ण, मय, रस, स्वस्ति भी जीव और शरीर का सम्बन्ध मानने पर जीव के परित्याग रूप में चरित्त होते हैं । इस सम्बन्ध में भट्टकान् महावीर का स्पष्ट कथन निम्न प्रकार है—

मोदमा ! अहमेव आशामि अहमेव पाशामि अहमेव मुक्तमामि...

कम्मओ णं भंते जीवे नो अकम्मओ विभत्तिभावं परिणमइ कम्मओ  
णं जए णो अकम्मओ विभत्तिभावं परिणमइ ?

हुंता गोयमा !<sup>१</sup>

इस प्रकार तथागत बुद्ध ने जिन प्रश्नों को निरर्थक बताकर अव्याहृत रह दिया, उन्हीं प्रश्नों को भगवान महावीर ने आध्यात्मिक जीवन का प्रारंभ माना और उनका विवेचन किया। इतनी चर्चा के बाद अब आत्मा की नित्यानित्यता के प्रमुख प्रश्न पर विचार करते हैं।

तथागत बुद्ध ने तो जीव की नित्यानित्यता को अव्याहृत प्रश्न कहा है किन्तु भगवान महावीर ने इस अव्याहृत प्रश्न का द्रव्याधिक और पर्यायाधिक न-दृष्टि के द्वारा व्याकरण करते हुए कहा है—

जीवे णं भत्ते ! किं सासया असासया ?

गोयमा ! जीवा सिय सासया सिय असासया । गोयमा ! दम्बद्वारा सासया भावद्वयाए असासया ।<sup>२</sup>

उक्त सूत्र में भगवान महावीर ने स्पष्ट कहा है कि द्रव्याधिक अर्थात् द्रव्य की अपेक्षा से जीव नित्य है और भाव अर्थात् पर्याय की अपेक्षा से जीव अनित्य है। इसमें शाश्वतवाद और उच्छेदवाद दोनों का ही समन्वय हो जाता है। क्योंकि जीव द्रव्य का कभी भी विच्छेद नहीं होता है, इस दृष्टि से जीव को नित्य मानकर शाश्वतवाद को ग्रहण किया है और जीव की नरकादि पर्यायों स्पष्ट रूप से विच्छिन्न होती रहती हैं, इस अपेक्षा से उच्छेदवाद को भी प्रथम दिया है। यानी द्रव्य शाश्वत है और पर्याय अशाश्वत। द्रव्य नित्य है और पर्याय अनित्य। द्रव्य स्थिर है और पर्याय अस्थिर। द्रव्य में परिवर्तन नहीं होता और पर्याय अस्थिर होने से परिवर्तित होती रहती है, जो निम्नलिखित उद्धरण से स्पष्ट हो जाता है—

से नून भन्ते ! अयिरे पलोट्टइ नो धिरे पलोट्टइ । अयिरे भज्जइ ।  
सासए बालए बालियत्तं, असासयं, सासए पडिए पडियत्तं असासयं ? हुंता  
गोयमा ! अधिरे पलोट्टइ जाव पडियत्तं असासयं ।<sup>३</sup>

यानी अस्थिर में परिवर्तन होता है, स्थिर में नहीं। अस्थिर में भेद होता है स्थिर में नहीं। जैसे कि बालक में बालकत्व और पण्डित में पण्डित्य अस्थिर है।

द्रव्याधिक नय का दूसरा नाम अभ्युच्चित्त नय है और भावाधिक का अभ्युच्च-

१ भगवती १२।१।४५२

२ भगवती ७।२।२७३

३ भगवती १।६।८०



असान्त (निरन्त) के प्रश्न को भी तथागत बुद्ध ने अव्यावृत्त कहा है किन्तु जीव के सान्त और निरन्त के प्रश्न को अव्यावृत्त मानने के बारे में तथागत बुद्ध का मन स्पष्ट नहीं है कि उन्होंने द्रव्य की अपेक्षा या क्षेत्र (क्षेत्र) की दृष्टि से सान्त, निरन्त माना है या अन्य किसी दृष्टि से ? इस विषय को जानने का कोई साधन भी नहीं है। लेकिन भगवान् महावीर ने जीव की सान्तता और निरन्तता के बारे में स्पष्ट विचार व्यक्त किये हैं। उनके मन से जीव एक स्वतन्त्र द्रव्य है और पूर्व में त्रैने द्रव्य की सान्त और निरन्त दृष्टि को मिट्ट किया है वैसे ही जीव के बारे में सान्तता और अनन्तता को भी सिद्ध किया है कि एक जीव—द्रव्य एवं क्षेत्र की अपेक्षा सान्त और काल व भाव की अपेक्षा अनन्त है। इस प्रकार जीव सान्त भी है और अनन्त भी। भगवती सूत्र के निम्नलिखित अवतरण से जीव के सान्त और अनन्त होने के बारे में भगवान् महावीर का मत स्पष्ट हो जाता है।

स्कन्दक परिव्राजक को जीव की सान्तता-अनन्तता के बारे में शंका थी त्रिवक्त्र समाधान करते हुए भगवान् महावीर ने कहा है—हे स्कन्दक ! जीव—सान्त है या अनन्त ? इसका स्पष्टीकरण यह है कि द्रव्य की अपेक्षा एक जीव सान्त है, क्षेत्र से सान्त है, काल की अपेक्षा जीव का कभी नाश न होने से अनन्त है और भाव ने भी अनन्त है क्योंकि उसमें अनन्त ज्ञान पर्याय है, अनन्त दर्शन पर्याय है आदि। समाधान विषयक अवतरण इस प्रकार है—

‘जे वि य खदया, जाव स अन्ते जीवे अण्ते जीवे तस्मवि य णं ए-  
मट्ठे - एवं खलु जीव दव्वओ ण एगे जीवे सअन्ते, सेत्तओ णं जीवे असंवेज्ज-  
पएसिए असंवेज्जपएसोगाढे अत्थि पुण से अन्ते, कालओ णं जीवे न कयावि न  
आसि, जाव निच्चे नत्थि पुण से अन्ते, भावओ णं जीवे अणन्ता णाणरज्जवा  
अणन्ता दंसणपज्जवा अणन्ता चरित्तपज्जवा अणन्ता अगुरुलहुयपज्जवा नत्थि  
पुण से अन्ते ।’<sup>१</sup>

सारांश यह है कि भगवान् महावीर ने एक जीव को काल और भाव (पर्याय) की दृष्टि से अनन्त और द्रव्य तथा क्षेत्र की दृष्टि से सान्त मानकर तथागत बुद्ध के अव्यावृत्त प्रश्न का समाधान किया है, भाषा ही ‘अणोरणीयान् महतो महीयान्’ त्रैने क्षेत्र-निपदिक कथन का भी समाधान कर दिया है। क्षेत्र की दृष्टि से आत्मा की व्यापकता और एक आत्मा द्रव्य ही सब कुछ है—यह भगवान् महावीर को मान्य है। एक आत्मा द्रव्य की अपेक्षा सान्त है, क्षेत्र की अपेक्षा उसका क्षेत्र पर्यायित है। शरीरप्रमाण क्षेत्र है। लेकिन काल की अपेक्षा न आदि है और न अन्त है यानी अनन्त है और भाव (पर्याय) की अपेक्षा अपनी ज्ञान, दर्शन, वीर्य आदि अनन्त पर्यायों (शक्तियों) की धारक है। उन पर्यायों में प्रति समय परिवर्तन होते रहने पर भी उनका कभी अन्त

नहीं आता है। पूर्व पर्याय का विनाश और उत्तर पर्याय का आविर्भाव यह क्रम सतत प्रतिमान रहता है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि तथ्यागत बुद्ध के सभी अव्याकृत प्रश्नों का व्याकरण भगवान् महावीर ने स्पष्ट रूप से विधिमार्ग को स्वीकार करके किया है। इस समाधान में मूल कारण है—एक ही व्यक्ति में अपेक्षाभेद से अनेक सम्भावित विरोधी घर्षों को घटित करना। तथ्यागत बुद्ध के अव्याकृत प्रश्नों के उत्तर द्वारा अन्य एकान्तवादी दार्शनिकों—औपनिषदिक ऋषियों के विचारों—आत्मा नित्य ही है और भौतिकवादी सम्मत—आत्मा अनित्य ही है—आदि का खण्डन व समाधान स्वयमेव हो जाता है यानी तथ्यागत बुद्ध के अशाश्वतानुच्छेदवाद के स्थान पर शाश्वतानुच्छेदवाद स्याद्वाद स्पष्ट रूप से प्रतिष्ठित हो जाता है।

तथ्यागत बुद्ध द्वारा प्रश्नों को अव्याकृत मानने और अशाश्वतानुच्छेदवाद को कथनशीली का आधार मानने के कारण को पहले बताया जा चुका है। लेकिन इसका मतलब यह नहीं कि समन्वय का तत्त्व उनके स्वभाव में बिल्कुल नहीं है। उनकी समन्वयशीलता के दर्शन सिंहसेनापति के साथ हुए संवाद में होते हैं। अनात्मवाद का उपदेश देने से कुछ लोग तथ्यागत बुद्ध को अक्रियावादी मानने थे। अतएव सिंह सेनापति ने उनसे पूछा कि 'कुछ लोगों का आपको अक्रियावादी मानना क्या उचित है?' प्रत्युत्तर में तथ्यागत बुद्ध ने कहा—'अकुशल संस्कार की अक्रिया का उपदेश देने से मैं अक्रियावादी हूँ और कुशल संस्कार की क्रिया मुझे पसन्द है, इसलिए क्रियावादी हूँ।' उक्त संकेत से यह तो स्पष्ट है कि समन्वय तथ्यागत बुद्ध में सहज स्वाभाविक रूप से था, लेकिन उसका उपयोग वे चिन्तन के लिए सर्वत्र और सार्वकालिक नहीं कर पाये और चतुःसत्य के उपदेश में ही अपनी वृत्तकृत्यता का अनुभव किया।

भगवान् महावीर के समाधान का आधार है नयहृष्टि और नयहृष्टि से जिस वाद का जो स्थान नियत हो सकता था, उसको उग स्थान पर स्थित कर 'स्यात्' पद से अक्ति वचन व्यवहार द्वारा आपेक्षिक समानता-असमानता बनाकर विधिमार्ग से समाधान कर दिया। प्रत्येक वाद का न तो विरोध किया और न समर्थन किन्तु तटस्थ विचार की मध्यस्थ भावना के अनुसार अपनी-अपनी दृष्टि में उनकी समीचीनता बतला दी।

भगवान् महावीर ने अन्य दार्शनिकों के विचारों का समाधान जिस प्रकार स्याद्वादात्मक वचन प्रणाली द्वारा किया, उसी प्रकार अपने द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्तों के लिये, तत्त्व विचार के लिये भी अनेकान्तवाद—स्याद्वाद को अंगीकार किया है। द्रव्य-पर्याय, सामान्य-विशेष का भेदाभेद, जीव-अजीव की एकानेकता, परमाणु की नित्यानित्यता, अस्तित्व, नास्तित्व आदि की सिद्धि भी अनेकान्तवाद द्वारा की है। इसका विवेचन नीचे किया जा रहा है।

भगवान् महाश्वर द्वारा स्व-मिच्छात प्रणिपादन हेतु स्वाध्याय का प्रयोग

द्रव्य पर्याय के भेदाभेद का दिग्दर्शन कराते हुए भगवती मूल २१।२ और २१।४ में कहा है कि द्रव्य दो प्रकार का है—(१) जीव द्रव्य (२) अजीव द्रव्य। अजीव द्रव्य के दो भेद हैं—रूपी और अरूपी।<sup>१</sup> पुद्गलसत्त्विकाय रूपी अजीव द्रव्य है और धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, आकाशास्तिकाय और अज्ञातमय (काच) के चार अरूपी अजीव द्रव्य हैं। जीवास्तिकाय एवं अजीव के धर्मास्तिकाय से सैकड़ों काल पर्यन्त पाँच भेदों को मिलाते पर द्रव्य के छह भेद होते हैं। काल के अन्तर्गत सैकड़ों जीवादि पाँच प्रदेशवान् होने से अपने-अपने प्रदेशों के कारण अस्तिकाय का जाते हैं।<sup>२</sup>

द्रव्य के जीव और अजीव इन दो भेदों के तरह पर्याय के भी जीवार्थ और अजीवपर्याय यह दो भेद बनताये हैं।<sup>३</sup>

द्रव्य को सामान्य और पर्याय को विभेद भी कहते हैं। सामान्य के दो भेद हैं—(१) तिर्यक् सामान्य और (२) उर्ध्वतासामान्य। तिर्यक्सामान्य द्वारा एक काल में स्थित नाना देश में वर्तमान नाना द्रव्यों या माना द्रव्यविशेषों में समान का ज्ञान किया जाता है और बालकृत नाना अवस्थाओं में किसी द्रव्य विशेष के एकत्व, अन्वय या अविच्छेद, ध्रुवत्व विवक्षित हो तब उक्त अन्विता सर्वात्म्य ध्रुव शाश्वत अंश को उर्ध्वतासामान्य कहा जाता है।

जब यह कहा जाता है कि जीव भी द्रव्य है, धर्मास्तिकाय भी द्रव्य है, अधर्मास्तिकाय भी द्रव्य है आदि अथवा द्रव्य के दो भेद हैं जीव और अजीव अर्थात् द्रव्य के छह भेद हैं—जीव, धर्म, अधर्म आदि तो इनमें द्रव्य का अर्थ तिर्यक् सामान्य है और जब यह कहा जाता है कि जीव दो प्रकार के है—(१) संसारी और (२) सिद्ध<sup>४</sup>। संसारी जीव के पाँच भेद हैं—(१) ऐकेन्द्रिय, (२) द्वीन्द्रिय, (३) त्रीन्द्रिय, (४) चतुरिन्द्रिय, (५) पचेन्द्रिय<sup>५</sup>, पुद्गल के चार भेद—(१) स्कन्ध, (२) सत्व-

१ कइविहा नं भते ! दव्वा पन्नता ? गोयमा ! दुविहा दव्वा पन्नता तं जहा-जीव दव्वा य अजीव दव्वा य । अजीव दव्वा नं भते ! कइविहा पन्नता । गोयमा ! दुविहा पन्नता तं जहा—रुवि अजीव दव्वा य अरुवि अजीव दव्वा य ।

—भगवती २१।२।२१४

२ पंच अस्तिकाया पण्णता तं जहा - धम्मस्तिकाए, अधम्मस्तिकाए, आमास्तिकाए, जीवस्तिकाए, योगलस्तिकाए ।

—स्वानाग १।७।१

३ गोयमा ! दुविहा पज्जवा पन्नता तं जहा—जीवपज्जवा य अजीवपज्जवा ।

—भगवती २१।२।३।३

४ भगवती १।१।१७; १।८।७२

५ स्वानाग सूत्र ४५८ ; प्रज्ञापना पद १





मानते हैं, उसके भेदों की उपेक्षा करते हैं और दार्शनिकवादी बौद्ध गिर्क पर्याय को मानते हैं, त्रिकालवर्ती कोई स्थायी द्रव्य को नहीं मानते लेकिन भगवान महावीर के दर्शन में दोनों का समन्वय है दोनों को स्थान है। दोनों की पारमार्थिक सत्ता का समर्पण किया गया है। उपनिषदों में प्राचीन सांख्यकों के अनुसार प्रकृति (जड़) को परिणाम माना है और आत्मा को कूटस्थ नित्य ही माना है। लेकिन भगवान महावीर ने आत्मा और जड़ दोनों में परिणमनशीलता को मानकर परिणामवाद को सर्वव्यापी बना दिया है। यह द्रव्य पर्याय के भेदाभेद सम्बन्धी विवेचन से स्पष्ट हो जाता है।

भगवान पार्श्वनाथ के शिष्यों और भगवान महावीर के शिष्यों में हुए एक विवाद का वर्णन भगवती सूत्र में किया गया है, पार्श्वपर्यायों ने कहा कि महावीर के शिष्य सामायिक और उसका अर्थ नहीं जानते हैं। तब भगवान महावीर के शिष्यों ने उन्हें समझाया—

आया णे अज्जो सामाहए आया णे अज्जो सामाहयस्स अट्ठे।<sup>१</sup>

अर्थात् आत्मा ही सामायिक है और आत्मा ही सामायिक का अर्थ है। यानी आत्मा द्रव्य है और सामायिक उसका पर्याय है। इससे यह फलित होता है कि भगवान महावीर ने द्रव्य और पर्याय में अभेद का समर्पण किया है किन्तु उनका यह अभेद समर्पण सापेक्षिक है। वे द्रव्य दृष्टि की प्रधानता से द्रव्य और पर्याय में अभेद मानते हैं। लेकिन अन्यत्र द्रव्य और पर्याय में भेद का भी समर्पण करते हुए बतलाते हैं कि अस्थिर पर्याय के नष्ट होने पर भी द्रव्य का पद रहता है—

से नूणं भंते अधिरे पलोट्टइ नो यिरे पलोट्टइ हंता गोदमा।  
अधिरे पलोट्टइ जाव पंडियत्तं असासयं।<sup>२</sup>

इस प्रकार द्रव्य और पर्याय के भेदाभेद का आधार स्पष्ट हो जाता है। इस प्रसंग में द्रव्यदृष्टि की प्रधानता से द्रव्य और पर्याय के अभेद का और दूसरे प्रसंग में पर्यायदृष्टि की प्रधानता से द्रव्य और पर्याय के भेद का समर्पण किया है। जब द्रव्य दृष्टि की प्रधानता और पर्यायदृष्टि की शीघ्रता से कथन किया जाता है तब द्रव्य और पर्याय में अभेद तथा पर्यायदृष्टि की मुख्यता एवं द्रव्यदृष्टि की शीघ्रता से कथन होने पर भेद का समर्पण होता है। यह द्रव्य-पर्याय का भेदाभेद अनेकानाद का प्रसंग रूप है।

द्रव्य-पर्याय में भेदाभेद के समन्वय की तरह एक ही वस्तु में एका और अनेकता का समन्वय भी अनेकानाद द्वारा भगवान महावीर के उपदेश में दर्शाया है जो सौमित्र ब्राह्मण के एका और अनेकता सम्बन्धी प्रश्न के उत्तर द्वारा स्पष्ट हो जाता है।

१ भगवती १।१।३७

२ भगवती १।१।८०



द्रव्य के चरम निरन्वय अंश परमाणु के बारे में भी अनेकान्तदृष्टि से नित्य-अनित्यत्व को बतलाते हैं।

सामान्यतया दार्शनिकों में परमाणु शब्द का अर्थ रूपरसादि युक्त परम अ-कृष्ट द्रव्य-पृथ्वी परमाणु आदि किया जाता है, जो अजीव द्रव्य है। लेकिन जनागमों में परमाणु चार प्रकार के बताए हैं—

‘गोयमा, चउव्विहे परमाणु पन्नत्ते तं जहा—दव्वपरमाणु, वेत्तपरमाणु, कालपरमाणु, भावपरमाणु’<sup>१</sup>।

अर्थात् परमाणु चार प्रकार के हैं—(१) द्रव्यपरमाणु (२) क्षेत्र परमाणु (३) काल परमाणु और (४) भाव परमाणु।

वर्णादि पर्याय की अविवक्षा से सूक्ष्मतम अंश द्रव्य परमाणु कहा जाता है। वर्ण, गंध आदि पुद्गल द्रव्य में ही पाये जाते हैं, इसलिए यह पुद्गल परमाणु है और इसे ही अन्य दार्शनिकों ने भी परमाणु कहा है। आकाश का सूक्ष्मतम अंश क्षेत्र परमाणु है, सूक्ष्मतम समय कालपरमाणु और द्रव्यपरमाणु की रूपादि पर्याय का प्रधान तथा विवक्षित अंश भावपरमाणु है। इनमें द्रव्यपरमाणु अन्धेद्य, अभेद्य, अशास्त्र और अग्राह्य है, अर्थात् इसका छेदन, भेदन आदि कुछ नहीं हो सकता है। क्षेत्र परमाणु, अनर्थ, अमध्य, अप्रदेश और अविभाग है। कालपरमाणु अवर्ण, अगन्ध, अरस और स्पर्शरहित है। भावपरमाणु वर्ण, गंध, रस और स्पर्श युक्त है।<sup>२</sup>

इनमें से अन्य दार्शनिकों ने द्रव्य परमाणु को एकान्त नित्य माना है। लेकिन भगवान महावीर ने परमाणु को एकान्तनित्य न मानकर स्पष्ट रूप से नित्यानित्य कहा है। जैसे कि परमाणु पुद्गल द्रव्यदृष्टि से शाश्वत (नित्य) और वही वर्ण, गंध, रस, स्पर्श पर्यायों की अपेक्षा अशाश्वत (अनित्य) है। इसके लिए निम्नलिखित सूत्र मार्गदर्शक है—

परमाणुपोग्गले णं भंते ! किं सासए असासए ?

गोयमा ! सिय सासए सिय असासए ।

से केणट्ठेणं ?

गोयमा, दव्वदट्ठयाए सासए वन्नपज्जवेहि जाव फासपज्जवेहि असासए ।<sup>३</sup>

१ भगवती २०।५

२ प्रदेशमात्रभावि स्पर्शादि पर्यायश्रमव सामर्थ्येनाप्यन्ते शब्दन्ते इत्यन्वयः।

—राजवातिक ५।२५ श्लोक

३ भगवतीसूत्र १४।४।५।१२

अर्थात् परमाणु पुद्गल द्रव्यदृष्टि से शाश्वत है और वही वर्ण, रस, गंध और पर्व पर्यायों की अपेक्षा से अशाश्वत है।

द्रव्यदृष्टि से पुद्गल द्रव्य की नित्यता की तो सभी जानते हैं, लेकिन पर्याय-दृष्टि से अनित्य क्यों माना जाता है ? इसका स्पष्टीकरण करते हुए भगवान् महावीर कहा है—

एसा णं भंते पोग्गले तीतमणंतं सासयं ससयं लुवखी, समयं अलुवखी, मयं लुवखी वा अलुवखी वा । पुट्ठि च णं कारणेण अणेगवन्ने अणेग रुख रिणामं परिणमति अह से परिणामे निज्जन्ने भवति तओ पच्छा एगवन्ने क रुवे सिया ।

हंता गीयमा !... एगरुवे सिया ।<sup>१</sup>

अर्थात् अतीतकाल में किसी एक समय जो पुद्गल परमाणु रूक्ष हो, वही अन्य समय में अरूक्ष है। पुद्गल स्कंध में भी यह सम्मिश्रित है। इसके सिवाय वह परमाणु एक देश से रूक्ष और दूसरे देश से अरूक्ष भी एक ही समय में हो सकता है। यह भी सम्भव है कि स्वभाव से, प्रयोग से और स्वभाव-प्रयोग के योग से किसी पुद्गल में नैक वर्णपरिणाम हो जायें और वैसा परिणाम नष्ट होकर बाद में एक वर्ण परिणाम आता भी हो जाये। इस प्रकार पर्यायों में परिवर्तन होने के कारण पुद्गल में नित्यता भी सिद्ध होती है और अनित्यता के होते हुए भी उसकी नित्यता में कोई बाधा नहीं आती है।

इस प्रकार द्रव्यदृष्टि से परमाणु शाश्वत होते हुए भी पर्यायदृष्टि से अशाश्वत हैं। इसमें किसी प्रकार का विरोध नहीं है। क्योंकि तीनों कालों में ऐसा कोई समय नहीं जब पुद्गल द्रव्य न हो और उसमें पर्याय रूप से परिवर्तन न होता रहता हो। द्रव्य नित्य है, शाश्वत है और पर्याय अनित्य अशाश्वत है और उन दोनों का विकास-वर्त अस्तित्व है। द्रव्य न तो पर्याय से सर्वथा पृथक् है और न अपृथक्। दोनों परिणामनशील स्वभाव वाले होने से शाश्वत और अशाश्वत भाव से विद्यमान रहते हैं। अभी परमाणु का रूक्ष गुण अरूक्ष में बदल जाता है और कभी वही अरूक्ष गुण स्निग्ध गुण के रूप में। इस प्रकार की प्रक्रिया निरन्तर चलती रहती है, लेकिन ये सब पुद्गल द्रव्य की पर्यायें हैं और पर्यायें पुद्गल द्रव्य से पृथक् नहीं होती हैं। इसी बात को भगवान् महावीर ने ऊपर के सूत्र में स्पष्ट किया है।

अब अस्ति और नास्ति के सम्बन्ध में भगवान् महावीर की अनेकान्तदृष्टि को प्रस्तुत करते हैं।

उतते समय में दो एकान्तिरु दृष्टिवां थीं—'सर्वं अस्ति' और 'सर्वं नास्ति'।

दिया। अव्यावृत्त कहने में तत्पागत बुद्ध का यह दृष्टिकोण रहा कि यदि पदार्थ शाश्वत नित्य आदि माने जाते हैं तो वे शाश्वत हो जायेंगे जिससे उनमें अर्थप्रिया होना सम्भव नहीं है और शाश्वतवाद का समर्थन होगा। इसी प्रकार अनित्य मानते हैं तो उच्छेदवाद मानना पड़ेगा तथा उसमें भी अर्थप्रिया नहीं हो सकेगी। दूसरी बात यह है कि इन दोनों का विचार करना भी साधक को निर्वाण प्राप्ति में सहायक नहीं है। निर्वाण प्राप्ति के लिए तो अविद्या आदि पूर्व-पूर्व कारण की परम्परा का विनाश होने के उत्तर-उत्तर का भी शय होता जाये, यही पर्याप्त है इसलिए उन्हीं का विचार करना चाहिए।

इन दोनों दृष्टियों से तत्कालीन चिन्तन के योग्य माने जाने वाले क्षिप्र प्रमुख प्रश्नबिन्दु इस प्रकार थे—

लोक शाश्वत है या अशाश्वत ? जीव नित्य है या अनित्य ? जीव और गरीर भिन्न है या अभिन्न ? द्रव्य और पर्याय में भेद है या अभेद ? द्रव्य एक है या अनेक ? इसी प्रकार से और दूसरे भी लोक व जीवन के सम्बन्ध में उत्पन्न होने वाले वैविध्य प्रश्नों का समावेश किया जा सकता है। इन प्रश्नों की उत्पत्ति के मूल में भूत-वैतन्यवाद और आत्मवाद को एकान्त रूप से मानने का प्रबल आप्रहृषा। लेकिन निर्वाण किसी का नहीं हो पा रहा था, जिससे तत्कालीन जन-मानस अस्थिर बना हुआ और उसका संवेत वैदिक ऋषि की वाणी में मिलता है—एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति—लोक का कारण कोई न कोई एक है, लेकिन विद्वान् उसके बारे में विविध प्रकार से कथन करते हैं।

तत्कालीन दार्शनिकों ने अपने-अपने दृष्टिकोण से समाधान भी किया लेकिन अपने ही दृष्टिकोण का आप्रहृ होने से सत्यतथ्य को प्रकट करने में सक्षम नहीं बन पाते थे। तत्पागत बुद्ध ने भी प्रयास किया और विभज्यवाद का आग्रह किया, जिसने जिज्ञासु-जन अपनी आशकाओं के समाधान के लिए आशान्वित भी हुए लेकिन वे भी प्रत्येक विचार के एकान्तजन्य दोषदर्शन कराने तक दृष्टि रख सके और एकान्तिक दृष्टियों के क्षण्डन को ही मुख्यता दी। तत्पागतबुद्ध ने परस्पर विरोधी युगलों के प्रगट दोषों का निरूपण तो अवश्य किया, किन्तु उन दृष्टियों की आपेक्षिक स्थितियों का स्थान निर्धारित नहीं कर सके। उन्हें सदा यह भय रहा कि किसी भी प्रकार का निर्णय शाश्वतवाद या उच्छेदवाद का पोषक न बन जाये। इसका कारण यह है कि उन्होंने शाश्वत या नित्य, अशाश्वत या अनित्य इन दोनों को पृथक्-पृथक् मानकर वस्तुनिरव का विवेचन करने की भीसी अपनई। त्रिपिटकों में उनकी दृष्टि को व्यक्त करने वाले अनेक उदाहरण देखने को मिलते हैं।

इस प्रकार के निषेध मार्ग का अवलम्बन लेने से तत्पागत बुद्ध विभज्यवाद प्रतीयममुत्पादवाद का आधार लेकर भी वस्तु स्वरूप के निर्णायक नहीं बन सके। लेकिन भगवान् महावीर ने दोनों वादों—शाश्वत-अशाश्वत आदि परस्पर सापेक्ष धर्म

का समान स्तर पर मूल्यांकन किया। दोनों के बलाबल को समझा और निष्पत्ति होकर उनकी दृष्टियों का निर्धारण नय के माध्यम से किया। इसका परिणाम यह हुआ कि सभी दृष्टियाँ अपने-अपने स्थान पर सानुकूल व्यवस्थित होकर एक-दूसरे की प्रतिपक्षी नहीं रह गईं। शत्रुवत् प्रतीत होने वाली दृष्टियाँ एक-दूसरे की पूरक बनकर निश्चय हो गईं। बस इसी मित्र दृष्टि से स्याद्वाद—अनेकातवाद का सहज रूप में प्रादुर्भाव हो गया।

भगवान् महावीर ने इस स्याद्वादात्मक दृष्टि का उपयोग विभिन्न दार्शनिकों के विचारों का समन्वय करने के लिए भी किया और स्व-सिद्धान्त प्रतिपादन के लिए भी। इसी मूल दृष्टि का आधार लेकर उत्तरकालीन आचार्यों ने तार्किक ढंग से दर्शनान्तरों का संकट भी किया और स्व-पक्ष का पटन भी और उन-उन दृष्टियों के अन्तरहृत् को प्रकट किया। दार्शनिक धर्मा के विकास के साथ जैसे-जैसे प्रश्नों की विविधता बढ़ती गई, वैसे-वैसे स्याद्वाद का क्षेत्र भी व्यापक बनता गया। लेकिन भगवान् महावीर द्वारा समसामयिक प्रश्नों के लिए जो दृष्टि अंगीकार की गई थी और उन्होंने जिस शैली से समन्वय किया, वही दृष्टि और शैली व्यापक बनती गई। आगमों में यदि हमें द्रव्य-पर्याय के तथा जीव-शरीर के भेदाभेद आदि के अनेकातवाद के दर्शन होते हैं तो उत्तरवर्ती दार्शनिक विकास के युग में सामान्य और विशेष, द्रव्य और गुण, द्रव्य और जाति के भेदाभेद, नित्यानित्य इत्यादि अनेक प्रकार के प्रश्नों की धर्मा के रूप दिखाई देते हैं। इस प्रकार से विविध धर्म-युगलों को लेकर भगवान् महावीर ने जो धर्मा की, जो विचारधारा व कथन शैली प्रस्तुत की, वही अनेकातवाद का मूल आधार है। स्याद्वाद रूपी मध्य भवन की नींव वही है।

इसके इस समन्वयकारी रूप को प्रतिष्ठित करते हुए कहा गया है—

नीति-विरोधध्वंसी लोकव्यवहारवर्तकः सम्यक् ।

परमागमस्य बीजं भुवनैकगुणैकवर्तनेकान्तं ॥



मियो विवादं बहुशः कुर्वन्तो  
व्यथंमेव लोकेऽस्मिन् ।  
येन हि गगच्छन्ते सः  
स्याद्वादोऽभिवन्द्यतेऽस्माभिः ॥  
निःश्रेयस पदमचलं येन  
विनानैव लभ्यते सद्भिः ।  
विश्वदर्शनसमन्वयकारिः  
स्याद्वादोऽपक्षपातेन ॥

## सप्तम अध्याय

### ७ स्याद्वादः विभिन्न समन्वय विधियाँ और शून्यवाद

- ☐ समन्वय की विभिन्न विधियाँ
- ☐ काट की समन्वय विधि
- ☐ हीनेस की समन्वय विधि
- ☐ बँटने की समन्वय विधि
- ☐ बेशी की समन्वय विधि अर्थात्वाद
- ☐ बौद्धशून्य की समन्वय विधि शून्यवाद
- ☐ स्याद्वाद और शून्यवाद : तुलनात्मक अध्ययन
- ☐ शून्यवाद की समीक्षा
- ☐ जैनदर्शन की समन्वय विधि स्याद्वाद अनेकान्तवाद



अन्य दार्शनिकों ने भी समन्वय का प्रयत्न किया है। इनमें पाश्चात्य और पौराणिक दोनों ही दार्शनिक सम्मिलित हैं। इनके प्रयत्नों का विभाजन निम्न प्रकार है—

- (१) कांट की समन्वय विधि,
- (२) हीगेल की समन्वय विधि,
- (३) ब्रेडले की समन्वय विधि,
- (४) वेदांत की समन्वय विधि (अद्वैतवाद),
- (५) बौद्धदर्शन की समन्वय विधि (शून्यवाद),
- (६) जैनदर्शन की समन्वय विधि (अनेकांतवाद-स्याद्वाद)।

उक्त समन्वय विधियों में प्रथम तीन पाश्चात्य और अन्तिम तीन पौराणिक दार्शनिकों द्वारा प्रतिपादित हैं। इनका सक्षिप्त विवेचन क्रमशः इस प्रकार है—

#### कांट की समन्वय विधि

इमेन्जुल कांट जर्मनी के प्रसिद्ध दार्शनिक विद्वान् हैं। उन्होंने दर्शन सीमा का अपने चिन्तन का विषय बनाकर दर्शन की सीमाएं निश्चित कीं। जगदुत्पत्ति, आत्मा-परमात्मा विषयक सभी मत उनके विचारानुसार आत्म-विरोधी हैं। उन्हें अपने ग्रंथ 'शुद्ध बुद्धि की परीक्षा' में जगत की उत्पत्ति सम्बन्धी विचारों को एण्टोनोमीय आत्मविषयक वादों को पैराजेजिज्म और ईश्वर विषयक वादों को 'आइडियल ऑर रीजन' के अन्तर्गत रखकर तद्विषयक अन्य वादों का खण्डन किया और मूल तत्त्व को अज्ञेय बताया। लेकिन इस अज्ञेयवाद का दर्शन-समन्वय में कोई महत्त्व नहीं है। इसे सत्रय के अज्ञानवाद के समकक्ष मानना उचित होगा। क्योंकि वस्तुवस्तु को न समझने के कारण उसे अज्ञेय कह देना तो एक तरह की बौद्धिक पराजय है। जिसका चिन्तन के क्षेत्र में कुछ भी मूल्य नहीं है।

#### हीगेल की समन्वय विधि

कांट के विरोध में हीगेल ने एक नई समन्वय विधि उपस्थित की। अज्ञेयवादी विधि का उमने तीव्र विरोध करते हुए मूल तत्त्व अथवा सत्ता को ज्ञान का विषय घोषित किया। उसी मूल तत्त्व की दार्शनिक माना प्रकार से व्याख्याएँ करने लगे। दार्शनिकों की कुछ निश्चिन्त धारणाएँ होती हैं। इन्हीं धारणाओं में वाद प्रतियोग की क्रिया-प्रतिक्रिया होती है और उसके बाद सवाद या समन्वयवाद की रचना स्वतः हो जाती है। उदाहरणार्थ किसी दार्शनिक ने एक मिथ्यान्त का प्रतिपादन किया तो दूसरे ने उसका खण्डन किया। तीसरे ने उन दोनों का संतुलन करके अपनी ओर से एक नए विचार को जन्म दिया। जैसे किसी एक ने कहा 'अस्ति' तो दूसरे ने कहा 'नास्ति' इस पर तीसरे ने कहा—'होता' इसमें अस्ति और नास्ति इन दोनों का समन्वय हो गया। हीगेल की मान्यता है कि पश्चाद्वादी विचारक अपने पूर्ववर्ती विचारकों के विचारों का खण्डन करने हुए भी उनमें विद्यमान सच्चाई के अंग को ज्ञान या अज्ञान

रूप से स्वीकार कर लेते हैं। प्रत्येक विचार अपने केन्द्र में अपूर्ण होने से वह पूर्ण सत्य के दर्शन करने में असमर्थ रहता है। अतः सत्य की प्राप्ति सभी विचारों की समष्टि-समन्वय से होती है। यह कथन अनेकात्मवाद से प्रभावित है। लेकिन हीगेल की तार्किक कठिनाई यह है कि उन्होंने मूल तत्त्व को निरपेक्ष माना है जिसका विकास वाद, प्रतिवाद और संवाद की चक्र प्रक्रिया द्वारा होता है।

हीगेल के यह विचार भौतिक विज्ञान के क्षेत्र में द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद के रूप में ग्रहण किये गये। द्वन्द्वावाद का अर्थ है अपने भीतरी विरोधी स्वभावों के द्वन्द्व में प्रकृति का एक तीसरे रूप में विकसित होना। द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद के अनुसार जगत के परिवर्तन की व्याख्या के निम्नलिखित तीन आधार हैं—

(१) विरोधी समागम, (२) गुणात्मक परिवर्तन, (३) प्रतिपेक्ष का प्रतिपेक्ष।

वस्तु के अन्तर में विरोधी प्रवृत्तियाँ रहती हैं। इससे परिवर्तन के लिए सबसे आवश्यक वस्तु यति उत्पन्न होती है और फिर वाद एवं प्रतिवाद के संपर्क से संवाद रूप में नया गुण पैदा होता है। यह गुणात्मक परिवर्तन है और उसका भी प्रतिपेक्ष, वह प्रतिपेक्ष का प्रतिपेक्ष है।

काल मार्क्स ने इस सिद्धान्त का आत्मा या अणु तक ही नहीं किन्तु राजनी-तिक, सामाजिक, सांस्कृतिक व आर्थिक आदि जीवन के सभी पहलुओं पर प्रयोग किया। मार्क्सवादियों के कथनानुसार मार्क्स का यह चिन्तन सत्य है।

श्रेडले की समन्वय विधि

हीगेल की भाँति श्रेडले के अनुसार भी प्रत्येक निर्णय अंशतः सत्य होता है और अंशतः मिथ्या। पूर्ण सत्य किसी एक वाक्य या अनुभव में नहीं पाया जाता है अपितु वाक्य समष्टि में ही पाया जाता है। पूर्ण सत्य उसी सत्य को कहा जा सकता है, जिसका विषय सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड है। पूर्ण सत्य आंशिक सत्यो अथवा सिद्धान्तों की वह समष्टि है जिसके द्वारा स्वयं एक समष्टि रूप विश्व की समग्रता अभिव्यक्त होती है।

वेदान्त की समन्वय विधि

वेदांतदर्शन ने निरपेक्ष अद्वैतवाद पर आधारित समन्वय विधि की स्थापना की। उसने दृश्यमान जगत की विविधताओं को ब्रह्म का रूप मानकर नानात्व का निपेक्ष किया। सत्य केवल एक ब्रह्म ही है। द्रव्य, गुण, कर्म कारण-कार्य विषयक समस्त वाद मायाजन्य होने के कारण भ्रान्त है। हम जो कुछ भी देखते हैं वह सब ब्रह्म का ही प्रपञ्च है, किन्तु ब्रह्म को कोई नहीं देखता या नहीं देख सकता है। जितने भी ईश्वर अथवा शब्द निर्मित होते हैं, वे सब तो बुद्धि एवं तर्क के जड़प्रोद्भूत मात्र हैं। उनका वास्तविक अस्तित्व नहीं है। इस प्रकार वेदान्त दर्शन ने अद्वैत ब्रह्मवाद के आधार से समस्त वादों के समन्वय का प्रयास किया।

### बौद्धदर्शन की समन्वय विधि-शून्यवाद

तथागत बुद्ध के विभाज्यवाद के आधार पर द्वितीय शताब्दी के उद्भट बौद्ध दार्शनिक नागार्जुन ने माध्यमिक दर्शन द्वारा समस्त दर्शन तथा वादों में समन्वय स्थापित करने का प्रयत्न किया और अपने दृष्टिकोण को 'शून्यवाद' कहा।

शून्यवाद का मतव्य है कि पदार्थों का न तो निरोध होता है, न उत्पाद होता है, और न उच्छेद होता है, न वे निर्य हैं, न उनमें अनेकता है, न एकता है और न उनमें गमन होता है और न आगमन होता है।<sup>१</sup> अतएव सभी धर्म माया के समान होने से निस्स्थभाव हैं। जो जगत्ता स्वभाव होता है वह उससे कभी पृथक् नहीं होता और न वह किसी की अपेक्षा रखता है। किंतु हम जितने भी पदार्थ देखते हैं, वे सब अपने अपने हेतु—प्रत्यय-सामग्री से उत्पन्न होते हैं और अपनी योग्य सामग्री के अभाव में नहीं होते हैं।<sup>२</sup> अतएव जो लोग स्वभाव से पदार्थों को भाव रूप मानते हैं, वे अहेतु-प्रत्यय से पदार्थों की उत्पत्ति स्वीकार करना चाहते हैं। सूर्य पदार्थ परस्पर सापेक्ष हैं कोई भी पदार्थ सर्वथा निरोध दृष्टिकोण से नहीं होता है। हम पदार्थों का स्वभाव की अपेक्षा उत्पन्न होता नहीं मान सकते हैं।<sup>३</sup> पदार्थ स्वभाव से भावरूप नहीं हैं, इसलिये वे परभाव की अपेक्षा भी उत्पन्न नहीं होते हैं, अन्यथा सूर्य से भी अघकार की उत्पत्ति माननी चाहिये। पदार्थ स्वभाव और परभाव की अपेक्षा उत्पन्न नहीं होते हैं, इसलिये स्वभाव और परभाव उभय-रूप से भी उत्पत्ति नहीं हो सकती है तथा भाव, अभाव और भावाभाव से पदार्थों की उत्पत्ति न होने से अनुभय रूप से भी पदार्थ उत्पन्न नहीं हो सकते हैं। सारांश यह है कि वस्तु न तो स्वयं उत्पन्न होती है, न किसी दूसरे हेतुओं से उत्पन्न होती है, न दोनों से और न अहेतु से ही। जब उत्पाद ही नहीं तो वस्तु का अपना स्वरूप ही कोई नहीं बन सकता है।<sup>४</sup>

- १ अनिश्चयमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वतं ।  
अनेकार्थमनानार्थमनागमननिर्गमम् ॥

—माध्यमिकवृत्ति प्रत्यय परीक्षा

- २ हेतु प्रत्यय अपेक्ष्य वस्तुनः स्वभावता न इतरथा ।  
३ यः प्रत्ययैर्जायति स ह्यजातो न तस्य उत्पादो समावतोऽस्ति ।  
यः प्रत्ययाधीनु स शून्य उक्तो, यः शून्यतां जानति सोऽप्रमत्ताः ॥

—बोधिचर्यावतार पंजिका, पृ० ३१४

- ४ (क) न सद नसद न सदसत् न चानुभयात्मकम् ।  
चतुष्कोटि विनिर्मुक्तं तत्त्वं माध्यमिका विदुः ॥

—माध्यमिक कारिका २१

- (ख) न सन्नासन्न सदसन्न चाप्यनुभयात्मकं ।

—बोधिचर्यावतार पंजिका, पृ० २१६



में बाह्य और आध्यात्मिक भावों का प्रतिपादन इन्हीं दो सत्त्यों के आधार से किया गया है।<sup>१</sup> साधारण लोग तो विपर्यास के कारण संवृतिसत्य से स्कन्ध धातु, आयतन आदि को तत्त्व रूप में देखते हैं परन्तु सम्यग्दर्शन होने पर तत्त्वज्ञ आर्य लोगों को स्वध आदि निस्स्वभाव प्रतीत होने लगते हैं। इसलिये क्या अनन्त है, क्या अन्त है, क्या अन्त-अनन्त (उभय) है, क्या अनुभय (न अन्त और न अनन्त) है, क्या अभिन्न है, क्या भिन्न है, क्या शास्त्र है क्या अनित्य है, क्या नित्य-अनित्य है और क्या अनुभय (न नित्य और न अनित्य) है।<sup>२</sup> ये प्रश्न बुद्धिमानों को नहीं उठते हैं। स्वयं निर्वाण भी भावरूप है या अभावरूप यह हम नहीं जान सकते हैं। क्योंकि निर्वाण न उत्पन्न होता है, न निरुद्ध होता है, न वह नित्य है और न अनित्य है। निर्वाण में न कुछ नष्ट होता है और न कुछ उत्पन्न होता है।<sup>३</sup> जो निर्वाण है, वही संसार है और, जो संसार है, वही निर्वाण है।<sup>४</sup> इसलिये भाव, अभाव, उभय, अनुभय इन चार कोटियों से रहित प्रपञ्चोपशमरूप निर्वाण को बौद्धों में परमार्थ तत्त्व माना जाता है। तत्र धर्मों के निस्स्वभाव होने से परमार्थ सत्य अनश्वर है, इसीलिये आर्यों ने तूष्णीभाव को ही परमार्थ सत्य कहा है, फिर भी व्यवहारसत्य परमार्थ सत्य का उपायभूत है।<sup>५</sup> जिस तरह संस्कृत धर्म से असंस्कृत निर्वाण की प्राप्ति होती है, उसी तरह सृष्टि-सत्य से परमार्थसत्य की उपलब्धि होती है। वास्तव में न तो प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों को प्रमाण कहा जा सकता है और न वास्तव में पदार्थ को क्षणिक ही कह सकते हैं। किन्तु जिस तरह कोई पुरुष अपवित्र वस्तु में पवित्र भावना रखता है, उसी तरह मूल पुरुष मायारूप भावों में क्षणिक, अक्षणिक आदि धर्मों का प्रतिपादन करते

- १ द्वे सत्ये समुपाधित्य बुद्धानां धर्मदेशना ।  
लोक संवृतिसत्यं च सत्यं च परमार्थं ॥

—माध्यमिक कारिका २५८

- २ माध्यमिक कारिका, निर्वाण परीक्षा  
३ अप्रहीणामसांप्राप्तमनुच्छिन्नमशाश्वतं ।  
अनिरुद्धमनुत्पन्नमेतन्निर्वाणमिष्यते ॥

—माध्यमिककारिका, निर्वाण परीक्षा

- ४ निर्वाणस्य च वा कोटिः कोटिः संसरणस्य च ।  
न तपोरन्नरं किञ्चित् शुभं सूक्ष्ममपि विद्यते ॥

—माध्यमिक कारिका, निर्वाण परीक्षा

- ५ उपायभूतं व्यवहारसत्यं उपेयभूतं परमार्थसत्यं ।  
तयोर्विभागोऽवगमो न येन मिथ्याविकल्पः स कुमार्थजातः ॥

—माध्यमा ७।८० चण्डकोटि

१ विशेष तो क्या कहें, परमायंमत्य से बुद्ध और उनकी देशना भी भृगुवृष्णा के समान है। इसीलिये धर्मों के निस्त्वभाव होने पर भी प्राणियों की प्रसन्नता के लिए ही बुद्ध ने इनका उपदेश दिया है।<sup>२</sup>

संपूर्ण भावों के शून्य होने की तरह शून्यता को शून्य इसलिये नहीं माना जाना है कि वास्तव में संपूर्ण पदार्थों के निस्त्वभावत्व का साक्षात्कार करने के लिये ही बुद्ध ने शून्यता का उपदेश दिया है। शून्यता भाव, अभाव आदि चार कीटियों में रहित है, अतः शून्यता को अभाव (शून्य) रूप नहीं कह सकते हैं किंतु भव-वागना का नाश करने के लिये ही शून्यता का उपदेश दिया गया है। इसलिये शून्यता में भी शून्यता की बुद्धि रखने से नैरात्मवाद का साक्षात् अनुभव नहीं हो सकता है। अतएव भाव-अभिनिवेश की तरह हमें शून्यता में भी अभिनिवेश नहीं रखना चाहिये। क्यथा भाव-अभिनिवेश और शून्यता-अभिनिवेश इन दोनों में कोई अंतर नहीं रहेगा।<sup>३</sup> जिस समय भाव, अभाव, शुद्धि, अशुद्धिरूप प्रपञ्चवृत्ति नहीं रहनी, उस समय ईधन रहित अग्नि की तरह सत् और असत् के आलंबन से रहित बुद्धि संपूर्ण विरल्यों के उपशम होने से शांत हो जाती है।

समन्वय के लिये बौद्धदर्शन का उक्त शून्यवादात्मक दृष्टिकोण है। यह दृष्टिकोण बहुत तक सत्य है, एतदर्थं स्याद्वाद और शून्यवाद का तुलनात्मक मूल्यांकन प्रस्तुत करते हैं।

स्याद्वाद और शून्यवाद : तुलनात्मक अध्ययन

स्याद्वाद जैसे 'स्यात्' और 'वाद' इन शब्दों का योगिक रूप है वैसे ही शून्यवाद भी 'शून्य' एवं 'वाद' इन दो शब्दों से निष्पन्न है। इन दोनों शब्दों के बारे में ब्रह्मणः स्यात् और शून्य शब्द को लेकर दार्शनिकों में बहुत ही प्रतिक्रिया पैगी। स्यात् और शून्य शब्द को लेकर दार्शनिकों ने इन दोनों शब्दों का खंडन किया है। शून्यवाद का खंडन परम नास्तिक मानकर और स्याद्वाद का खंडन संशयवादी बहुकर किया गया है। लेकिन उस खंडन में तर्क नहीं, केवल अटलतावादी है। इससे यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि इन सभी दार्शनिकों ने इन दोनों शब्दों के बिना एक दूसरे को देखने का प्रयास नहीं किया है। शबररायण जैसे उद्भट विद्वान् ने

१ अशुभ्यादिषु शुभ्यादि प्रमिदिरिव सा मृषा ॥

मोक्षान्वारणार्थं च भावाभावेन देहिता ।

तत्तत्तः क्षणिका नैते सवृत्त्या चेद् विरज्जुयन्ते ॥

२ शून्य इति नवकल्पे अशून्यं इति ना भवेत् ।

उभयं मोक्षार्थं चेति प्रज्जप्यन्ते तु बध्यन्ते ॥

३ सर्वं सत्त्वमहमाद्यं शून्यतामृतदेशना ।

यस्य सत्त्वमपि दाहस्तत्त्वसाक्षात्त्वसाक्षि ॥

— बौद्धचर्याविवरण ६१७, ७

— भाव्यमिहवार्त्तिक २२१११

— बौद्धचर्याविवरण १०० ३२४



स्वीकार किया और पदार्थ को शून्यता में आरोपित करके प्रतीत्यसमुत्पाद तथा शून्य-वाद का समीकरण किया जो प्रयोग की दृष्टि से भ्रामक बन गया। इस भ्रम का कारण है भाषा प्रयोग की मर्यादा। वचनप्रयोग पूर्णरूप से अपने भावों की अभिव्यक्ति न करके आश्रित रूप में ही कर पाते हैं। इसीलिए भगवान् महावीर ने जो अपेक्षा-पद से विरोधी मंतव्यों को स्वीकार करके अपेक्षामूलक शब्द 'स्यात्' रखा था, वही शब्द दार्शनिकों में भ्रम पैदा करने का कारण हुआ, जैसे ही 'शून्य' शब्द को लेकर भ्रम पैदा हुआ। इसी कारण से स्याद्वाद को सशयवाद और शून्यवाद को नास्तिक-वाद समझा गया। लेकिन भाषा प्रयोग की मर्यादा का अर्थ यह नहीं कि तत्त्व जिज्ञासा के लिए उसका उपयोग ही न किया जाये। यद्यपि शून्यवाद में परमार्थ वचनप्रयोग से अजीब माना है, फिर भी वह जो अरुणा मनव्य भाषा के द्वारा व्यक्त करता है उनकी दृष्टि का पहले सचेत किया जा चुका है कि परमार्थ वचनानीत तो है, विन्तु अनुपपन्नम् अवश्य है और लौकिक जनों को समझाने के लिए भाषा प्रयोग भी आवश्यक है।<sup>१</sup>

स्याद्वाद की तरह शून्यवाद की स्थापना में युक्ति और आगम का अवलंबन अनिश्चित है<sup>२</sup> तथा दोनों ने यह भी स्वीकार किया कि यदि एक भाव का परमार्थ स्वरूप समझ लिया जाये तो सभी भावों का परमार्थ स्वरूप समझ लिया गया मानना चाहिये।<sup>३</sup> दोनों ने व्यवहार और परमार्थ सत्यों को स्वीकार किया है। स्याद्वाद निश्चय और व्यवहार नय बनताकर जो बात कहता है, वही शून्यवाद सत्तुति और परमार्थ सत्य मानकर कहता है।

१ यः प्रतीत्यसमुत्पादः शून्यतां ता प्रचदमहे । —माध्यमिक कारिका २४।१८

२ (क) नाप्यया भाषया म्येच्छः शक्यो प्राहयितुं यथा ।

न लौकिकमूले लोकः शक्यो प्राहयितुं तथा ॥ —चतुःशतक १।१६

(ग) इसी तरह का विचार जैनदर्शन में भी देखने में आता है। देखिये समयसार भाषा ८।

३ आचार्यों युक्त्यागमाभ्यां संशय मिध्याज्ञानापाकरणार्थं शास्त्रमिदमारभ्यवान् ।

—माध्य० क० पृ० १३ चन्द्रकोटि

४ (क) जे एगं जाणइ से सब्बं जाणइ, जे सब्ब जाणइ से एगं जाणइ ।

—आचार्यांग ३।४।१

(ग) एको भावः सर्वथा येन दृष्टः सर्वे भावा सर्वथा तेन दृष्टाः ।

सर्वे भावाः सर्वथा येन दृष्टा एको भावः सर्वथा तेन दृष्टः ॥

स्याद्वाद संजरी श्लोक १४ की व्याख्या में उद्धृत

(ग) भावस्वैक्यं यो द्रष्टा द्रष्टा सर्वस्य स स्मृतः ।

एकस्य शून्यतामेव सैव सर्वस्य शून्यता ॥

—माध्य० वृत्ति० पृ० ५० चन्द्रकोटि





स्वीकार किया और पदार्थ को शून्यता से आरोपित करने प्रतीत्यसमुदाय तथा शून्य-वाद का समीकरण किया' जो प्रयोग की दृष्टि से भ्रामक बन गया। इस भ्रम का कारण है भाषा प्रयोग की मर्यादा। वचनप्रयोग पूर्णरूप से अपने भावों की अभिव्यक्ति न करके आंशिक रूप में ही कर पाये है। इसीलिए भगवान महावीर ने जो अपेक्षा-भेद से विरोधी मंतव्यों को स्वीकार करके अपेक्षामूलक शब्द 'स्यात्' रखा था, वही मन्द दर्शनियों ने भ्रम पैदा करने का कारण हुआ, बीते ही 'शून्य' शब्द को लेकर भ्रम पैदा हुआ। इसी कारण से स्याद्वाद को मशयवाद और शून्यवाद को नास्तिक-वाद समझा गया। लेकिन भाषा प्रयोग की मर्यादा का अर्थ यह नहीं कि तत्त्व जिज्ञासा के लिए उसका उपयोग ही न किया जाये। यद्यपि शून्यवाद में परमार्थ वचनप्रयोग से वञ्चित माना है, फिर भी वह जो अपना मूल्य भाषा के द्वारा व्यक्त करता है उसकी दृष्टि का पहले सबसे किया जा चुका है कि परमार्थ वचनानीत तो है, किन्तु अनुभवगम्य अवश्य है और लौकिक जनों को समझाने के लिए भाषा प्रयोग भी आवश्यक है।<sup>१</sup>

स्याद्वाद की तरह शून्यवाद की व्याख्या में युक्ति और आगम का अवलंबन कोशित है<sup>२</sup> तथा दोनों ने यह भी स्वीकार किया कि यदि एक भाव का परमार्थ स्वरूप समझ लिया जाये तो सभी भावों का परमार्थ स्वरूप समझ लिया गया मानना चाहिये।<sup>३</sup> दोनों ने व्यवहार और परमार्थ सत्तों को स्वीकार किया है। स्याद्वाद निश्चय और व्यवहार नय बतलाकर जो बात कहता है, वही शून्यवाद सवृत्ति और परमार्थ गम्य मानकर कहता है।

१ यः प्रतीत्यसमुदायः शून्यतां ता प्रचदमहे। —भाष्यमिक कारिका २४।१८

२ (क) नान्यथा भाषया म्लेच्छः शब्दो ग्राह्यितुं यथा।

न लौकिकमृते लोकः शब्दो ग्राह्यितुं तथा ॥ —चतुःशतक १।१६

(ख) इसी तरह का विचार जैनदर्शन में भी देखने में आता है। देखिये समयसार भाषा ८।

३ आचार्यों युक्त्यागमाभ्यां संज्ञय मिष्याजानायाकरणार्थं शास्त्रमिदमारब्धवान्।

—भाष्य० क० पृ० १३ चन्द्रकोटि

४ (क) जे एगं जानइ से सब्बं जानइ, जे सब्बं जानइ से एगं जानइ।

—आचार्य ३।४।१

(ग) एको भावः सर्वथा येन दृष्टः, सर्वे भावाः सर्वथा तेन दृष्टाः।

सर्वे भावाः सर्वथा येन दृष्टा एको भावः सर्वथा तेन दृष्टः ॥

स्याद्वाद मंथरी श्लोक १४ की व्याख्या में उद्धृत

(ग) भावसर्वकरय यो दृष्टा दृष्टा सर्वस्य स स्मृतः।

एकस्य शून्यतामैव सर्व सर्वस्य शून्यता ॥

—भाष्य० वृत्ति० पृ० ५० चन्द्रकोटि



स्वीकार किया और पदार्थ को शून्यता से आरोपित करके प्रतीत्यसमुत्पाद तथा शून्य-वाद का समीकरण किया जो प्रयोग की दृष्टि से ग्रामक बन गया । इस भ्रम का कारण है भाषा प्रयोग की मर्यादा । वचनप्रयोग पूर्णरूप से अपने भावों की अभिव्यक्ति न करके आंशिक रूप में ही कर पाते हैं । इसीलिए भगवान महावीर ने जो अपेक्षा-भेद से विरोधी मंत्रियों को स्वीकार करके अपेक्षामूलक शब्द 'स्यात्' रखा था, वही मन्त्र दार्शनिकों में भ्रम पैदा करने का कारण हुआ, वेते ही 'शून्य' शब्द को लेकर भ्रम पैदा हुआ । इसी कारण से स्याद्वाद को मशयवाद और शून्यवाद को नास्तिक-वाद समझा गया । लेकिन भाषा प्रयोग की मर्यादा का अर्थ यह नहीं कि तत्त्व ज्ञाता के लिए उसका उपयोग ही न किया जाये । यद्यपि शून्यवाद में परमार्थ वचनप्रयोग से खीन माना है, फिर भी वह जो करना मंत्रव्य भाषा के द्वारा व्यक्त करता है, उनही दृष्टि का पहले सचेत किया जा चुका है कि परमार्थ वचनानीत तो है, किन्तु अनुभवगम्य अवश्य है और लौकिक जनों को समझाने के लिए भाषा प्रयोग भी आवश्यक है ।<sup>१२</sup>

स्याद्वाद की तरह शून्यवाद की स्थापना में युक्ति और आगम का अवलंबन अपेक्षित है<sup>१३</sup> तथा दोनों ने यह भी स्वीकार किया कि यदि एक भाव का परमार्थ स्वरूप समझ लिया जाये तो सभी भावों का परमार्थ स्वरूप समझ लिया गया मानना चाहिये ।<sup>१४</sup> दोनों ने व्यवहार और परमार्थ सत्यो को स्वीकार किया है । स्याद्वाद निश्चय और व्यवहार नय बनताकर जो बात कहता है, वही शून्यवाद सृष्टि और परमार्थ सत्य मानकर कहता है ।

१. यः प्रतीत्यसमुत्पादः शून्यता ता प्रचक्षते । —माध्यमिक कारिका २४।१८

२. (क) नाग्यया भाषया ध्वेष्टः शक्यो ग्राहयितुं यथा ।

न लौकिकमृते लोकाः शक्यो ग्राहयितुं तथा ॥ —चतुःशतक १।१६

(ख) इसी तरह का विचार जैनदर्शन में भी देखने में आता है । देखिये समयसार भाषा ८ ।

३. आचार्यो युक्त्यागमाभ्यां संशय निव्याशानापाकरणार्थं शास्त्रमिदमारब्धवान् ।

—माध्य० क० पृ० १३ चण्डकीति

४. (क) जे एगं जानइ से सम्ब जानइ, जे सम्बं जानइ से एगं जानइ ।

—आचारांग ३।४।१

(ख) एको भावः सर्वथा येन दृष्टः सर्वे भावा सर्वथा तेन दृष्टाः ।

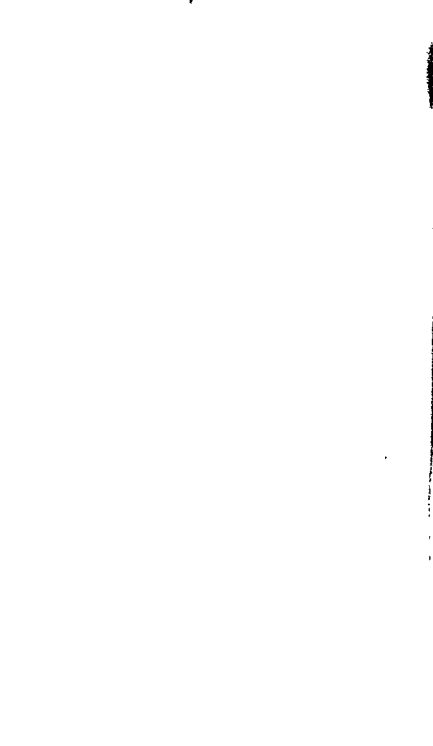
सर्वे भावाः सर्वथा येन दृष्टा एको भावः सर्वथा तेन दृष्टः ॥

स्याद्वाद संज्ञरी श्लोक १४ को व्याख्या में उद्धृत

(ग) भावसर्वकारय यो दृष्टा दृष्टा सर्वस्य स स्मृतः ।

एकस्य शून्यतामैव सर्वस्य शून्यता ॥

—माध्य० दृष्टि० पृ० ५० चण्डकीति



## स्याद्वाद : दार्शनिकों की आलोचनाओं का निराकरण

●

जैनदर्शन ने दर्शन शब्द की वास्तविक व्याख्याओं से ऊपर उठकर तत्त्व-चिन्तन के क्षेत्र में बहुमूल्य एकात्मिक धारणाओं का उन्मूलन करने एवं वस्तु के वषार्य स्वरूप को अभिव्यक्त करने के लिए अनेकान्तदृष्टि और स्याद्वाद की भाषा दी है। हम देन में उसका यही उद्देश्य रहा है कि विश्व अपने वास्तविक स्वरूप को समझे कि उसका प्रत्येक चेतन और जड़ तत्त्व अनन्यधर्मों का भंडार है, प्रत्येक वस्तु अनन्त गुण, पर्याय और धर्मों का पिण्ड है। वह अपनी अनादि-अनन्त संतानस्थिति की दृष्टि से निरूप्य है। कभी भी ऐसा समय नहीं आ सकता जब विश्व के रंगमंच से एक वचन का भी समूह विनाश हो जाये या उसकी सतति सर्वथा उच्छिन्न हो जाये। साथ ही उसकी पर्यायें प्रतिक्षण बदल रही हैं। उसके गुण-धर्मों में सहज या विसहज परिवर्तन हो रहा है, अतः यह अनित्य भी है। इसी तरह अनन्त गुण, शक्ति, पर्याय और धर्म प्रत्येक वस्तु की निजी संपत्ति हैं, लेकिन हमारा स्वल्प ज्ञान इनमें से एक-एक अंग को विभक्त करने का दृष्टि मग्नियों की मृष्टि कर रहा है।

स्याद्वाद के उक्त दृष्टिकोण को नहीं समझकर और वस्तु को वषार्य दृष्टिकोण से देखने का प्रयास न कर अनेक भारतीय दार्शनिकों ने अपने एकात्मिक चिन्तन के आधार पर स्याद्वाद मिथ्या की आलोचना एवं उस पर दोषारोपण करने का प्रयास किया है। प्रस्तुत प्रसंग में स्याद्वाद के बारे में उनके द्वारा किये गये आरोपों के निराकरण की क्षमता एवं स्याद्वादवादी दृष्टिकोण का संक्षेप में संकेत करते हैं। जिसमें आरोपों की वषार्यता का सही मूल्यांकन किया जा सके।

शंकराचार्य और स्याद्वाद

महर्षि वादरायण ने अपने ब्रह्मसूत्र में सामान्य रूप से अनेकान्त तत्त्व में द्वय देते हुए कहा था—

नै कस्मिन्न संभवात् ।<sup>१</sup>

—एक वस्तु में अनेक धर्म नहीं हो सकते हैं।

शंकराचार्य ने ब्रह्मगूत्र पर लिखित अपने शंकर-भाष्य में उक्त गूत्र की व्याख्या में इसे 'वियसन समय' लिखकर स्याद्वाद के सप्तमंगी नय में गूत्र निदिष्ट विरोध के अलावा संशयदोष का भी संकेत दिया है। गूत्र पर भाष्य लिखते हुए उन्होंने कहा है कि 'एक वस्तु में परस्पर विरोधी अनेक धर्म नहीं हो सकते हैं। जैसे कि एक ही वस्तु शीत और उष्ण नहीं हो सकती है। जो सात पदार्थ या पंचास्तिकाय बनाये हैं, उनका वर्णन त्रिगुण रूप में है, वे उस रूप में भी होंगे और अन्य रूप में भी। यानी एक भी रूप में उनका निश्चय नहीं होने से संशय दूषण आता है। प्रमाता, प्रमिति आदि के स्वरूप में भी इसी तरह निश्चयात्मकता न होने से तीर्थंकर किसे उपदेश देगे और थोता कैसे प्रवृत्ति करेंगे ? पांच अस्तिकायों की पांच संख्या है भी और नहीं भी, यह तो बड़ी विचित्र बात है। एक तरफ अवस्तव्य भी कहते हैं, फिर उसे अवस्तव्य शब्द से कहते भी जाते हैं। यह तो स्पष्ट विरोध है कि—'स्वर्ग और मोक्ष है भी और नहीं भी, नित्य भी है और अनित्य भी'। तात्पर्य यह कि एक वस्तु में परस्पर विरोधी दो धर्मों का होना संभव ही नहीं है। अतः आर्हत भव का स्याद्वाद सिद्धांत अमंगल है।''

शंकराचार्य के उक्त कथन के बारे में स्याद्वाद का दृष्टिकोण प्रस्तुत करने के पूर्व यहाँ उन विद्वानों का अभिमत उपस्थित करते हैं जिन्होंने शंकर भाष्य और स्याद्वाद के बारे में तुलनात्मक दृष्टि से चिन्तन करके अपने विचार व्यक्त किये हैं। प्रयाग विश्वविद्यालय के उपकुलपति महामहोपाध्याय स्व० मगनाय झा एम० ए०, डी० लिट् एल० एल० डी० ने अपनी विचारपूर्ण सम्मति में लिखा है—  
 "जब से मैंने शंकराचार्य द्वारा किया गया जैन सिद्धांत का सङ्गठन पढ़ा है, तब से मुझे विश्वास हुआ कि इस सिद्धांत में बहुत कुछ है, जिसे वेदान्त के आचार्यों ने नहीं समझा है और जो कुछ अब तक मैं जैनधर्म को जान सका है, उससे मुझे यह दृढ़ विश्वास हुआ है कि यदि वे (शंकराचार्य) जैनधर्म को उसके असली ग्रन्थों से देखने का कष्ट उठाते तो उन्हें जैनधर्म का विरोध करने की कोई बात नहीं मिलती।"<sup>१</sup>

डॉ० झा के उक्त कथन से भी अधिक स्पष्ट लिखा है स्व० प्रा० कणिमूपण अधिकारी, भूतपूर्व प्रधानाध्यक्ष दर्शन विभाग, हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी ने। उन्होंने कहा है—  
 "जैनधर्म के स्याद्वाद सिद्धांत को जितना गलत समझा गया है; उतना किसी अन्य सिद्धांत को नहीं। यहाँ तक कि शंकराचार्य जी भी इस दोष से मुक्त नहीं हैं। उन्होंने भी इस सिद्धांत के प्रति अन्याय किया है। यह बात अल्पम पुरुषों के लिये क्षम्य हो सकती थी, किन्तु यदि मुझे कहने का अधिकार है तो मैं भारत के इस महान विद्वान के लिये तो अक्षम्य ही कहूँगा। यद्यपि मैं इस महर्षि

को अतीव आदर की दृष्टि से देखता है। ऐसा जान पड़ता है कि उन्होंने इस धर्म के भूल धर्मों के अध्ययन की परवाह नहीं की है।"

गुजरान के प्रसिद्ध विद्वान् प्रो० आनन्द शंकर ध्रुव ने भी अपने एक व्याख्यान में स्याद्वाद सिद्धान्त के बारे में अभिप्राय व्यक्त करते हुए कहा है—“स्याद्वाद का सिद्धांत, अनेक सिद्धांतों का मनन करने के बाद उनका समन्वय करने के लिये प्रस्तुत किया गया है। स्याद्वाद हमारे समक्ष एकीकरण का केन्द्रबिन्दु उपस्थित करता है। शंकराचार्य ने स्याद्वाद पर जो आशेष किये हैं, वे मूल रहस्य के साथ संबध नहीं रखते हैं। यह निश्चित है कि विविध दृष्टिबिन्दुओं द्वारा निरीक्षण किये बिना कोई भी वस्तु पूर्ण रूप से समझ में आ नहीं सकती है। इनके लिये स्याद्वाद उपयोगी और शायक है। महावीर के सिद्धान्त में बताये गये स्याद्वाद को कितने ही संशयवाद कहते हैं, इसे मैं नहीं मानता हूँ। स्याद्वाद संशयवाद नहीं है, किन्तु वह एक दृष्टि बिन्दु हमारे सामने रखता है। विश्व का किस रीति से अवलोकन करना चाहिये, यह हमको सिखाता है।”

विद्वानों के अभिमतों को उपस्थित करने के बाद अब शंकराचार्य के कथन के बारे में स्याद्वाद का दृष्टिकोण प्रस्तुत करते हैं। जिससे यह स्पष्ट हो सकेगा कि उन्होंने स्याद्वाद के अन्तरहस्य को समझने का प्रयास न कर वयस्वर्गता की उपेक्षा की है।

पूर्व में यह संकेत किया जा चुका है कि स्याद्वाद में स्यात् और वाद यह दो शब्द मिले हुए हैं और वह इन दो शब्दों से निष्पन्न योगिक रूप है। जिसका अर्थ होता है कश्चित्—अपेक्षा विशेष से कथन करना। वस्तु में अनेक धर्म एक साथ रहते हैं और स्यात् शब्द वस्तु के अनेक धर्मों में से जिस धर्म के साथ समता है, उसकी स्थिति को कमजोर नहीं बनाकर वस्तु में रहने वाले उसके प्रतिपक्षी तथा अग्यान्य अनेक धर्मों की भी सूचना देता है। वस्तु अनेकान्तरूप है, उसमें अनेक धर्म अपेक्षा-पूर्वक अवरोध रूप से रहते हैं, यह समझने की बात नहीं है। इसे तो बाल-भोपाल आदि सामान्य से सामान्यजन से लेकर वस्तुस्वरूप के परमज्ञ विद्वान् तक समझते और जानते हैं। उन्हें इसके लिये समझाना नहीं पड़ता है किन्तु स्वयं अपनी बुद्धि से अनुभव करते हैं कि वस्तु में साधारण, असाधारण और साधारणासाधारण आदि अनेक धर्म पाये जाते हैं। एक ही पदार्थ अपेक्षाभेद से परस्पर विरोधी अनेक धर्मों का आधार होता है। जैसे कि एक ही व्यक्ति अपेक्षाओं के भेद से पिता भी है, पुत्र भी है, गुरु भी है, शिष्य भी है, ज्येष्ठ भी है, कनिष्ठ भी है। इसी तरह और भी अनेक उपाधिभेद अपनी-अपनी अपेक्षाओं से उसमें विद्यमान हैं। यही बात प्रत्येक वस्तु के बारे में भी समझना चाहिये कि द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव आदि विभिन्न अपेक्षाओं से उसमें अनन्त धर्म संभव हैं। केवल अपनी इच्छा से यह कह देना कि जो पिता है, वह पुत्र कैसे? जो ज्येष्ठ है, वह कनिष्ठ कैसे? जो गुरु है, वह शिष्य



‘प्रत्येक वस्तु अपने स्वरूप से है, क्षेत्र, काल और अपनी गुण पर्यायों से है, भिन्न रूपों से नहीं है’ यह बात इतनी सीधी और सरल है कि जिसे बाल-बोषण भी सहज ही समझ सकते हैं। यदि एक ही अपेक्षा से दो विरोधी धर्म बनाये जाने तो विरोध हो सकता था। एक व्यक्ति जब युवावस्था में अपने बाल जीवन में की गई बाल-लीलाओं का स्मरण करता है तो मन में लज्जित होता है किन्तु वर्तमान के विवेकयुक्त सदाचार से प्रसन्न भी होता है। यदि उस व्यक्ति की बाल और युवा यह दो अवस्था नहीं हुई होती और उन दोनों अवस्थाओं का उसमें अन्वय न होता तो वह अपने बाल्य जीवन का स्मरण कैसे कर सकता था ? और क्यों बाल्य-जीवन को अपना मानकर लज्जित होता ? इसलिए वह व्यक्ति स्व की अपेक्षा एक और निय होकर भी अपनी अवस्थाओं की दृष्टि से अनेक और अनित्य भी है। यह सब अवस्थाएँ रस्ती में साँप की तरह केवल प्रतिभासिक नहीं हैं, किन्तु परमार्थ सत् हैं, यथार्थ सत्य हैं। जब वस्तु स्वरूप से निश्चित ही अस्तिरूप है और पररूप से नास्तिरूप भी निश्चित है तब सचय कैसे हो सकता है ? संशय तो दोनों कोटियों के अनिश्चय की दशा में जान जब दोनों ओर झूलता है, तब होता है।

शकराचार्य ने स्याद्वाद को जो संशयवाद या अनिश्चयवाद कहा, उसका कारण समभवतः यह है कि उन्होंने ‘स्यादस्ति’ का अर्थ ‘शापद है’ ऐसा समझ लिया हो, किन्तु स्याद्वाद संशयवाद नहीं है। क्योंकि उसके अनुसार वस्तु अनन्त धर्मवाली है। हम वस्तु के विषय में निर्णय देते हुए किसी एक ही धर्म (गुण) की अपेक्षा करते हैं किन्तु उस समय वस्तु के अन्य गुण भी उसी वस्तु में टहरते हैं। इसलिए ‘स्यास्ति’ अर्थात् ‘अपेक्षा विशेष से है’ का विवक्ष्य यथार्थ सिद्ध होता है। वहाँ अनिश्चयता और सदेहशीलता इसलिए नहीं है कि ‘स्यादस्ति’ के साथ ‘एव’ शब्द का प्रयोग और होता है। इसका तात्पर्य यह हुआ कि स्याद्वादी किसी भी वस्तु के विषय में निर्णय देते हुए कहेगा कि ‘अमुक अपेक्षा से ही ऐसा है।’ अब प्रश्न उठता है कि ‘अमुक अपेक्षा से’ ऐसा क्यों कहा जाये ? इसका उत्तर यह है कि इसके बिना व्यग्रहण ही नहीं चलेगा। अमुक रेखा छोटी है या बड़ी, यह प्रश्न ही तब तक पैदा नहीं होगा जब तक कि हमारे मस्तिष्क में दूसरी रेखा की कोई कल्पना न होगी। इस स्थिति में अनिश्चयता नहीं किन्तु यथार्थता यह होगी कि रेखा बड़ी या छोटी है भी, और गी भी। अब शकराचार्य के द्वारा दिये गये संशय और विरोध दूषणों का पात्र अनेकान्न कैसे हो सकता है ? अनेकान्न स्वरूप में विरोध को और संशय को अवकाश नहीं है।

दूसरी बात यह भी है कि अनेकान्न भी प्रमाण और नय की दृष्टि में कथिन्न अनेकान्न और कथिन्न एकान्न रूप है। प्रमाण का विषय होने से वस्तु अनेकान्न रूप है। अनेकान्न दो प्रकार का है—सम्यग्-अनेकान्न और मिथ्या-अनेकान्न। परमार्थ मानेस अनेक धर्मों का सकल भाव में ग्रहण करना सम्यग्-अनेकान्न है और परमार्थ निरनेस अनेक धर्मों का ग्रहण मिथ्या-अनेकान्न। इसी प्रकार अन्य मानेस एक धर्म का ग्रहण सम्यग्-अनेकान्न है तथा अन्य धर्मों का निरनेस करके एक का अवग्रहण करना

मिथ्याकान्त है। वस्तु में सम्यगेकान्त और सम्यगनेकान्त ही मिल सकते हैं, मिथ्या-अनेकान्त और मिथ्या-एकान्त नहीं। ये दोनों प्रमाणाभास और दुर्नय के विषय हैं। ये केवल बुद्धिमत् ही हैं, वंसी वस्तु बाह्य में स्थित नहीं है। वस्तु में जो एक धर्म है वह स्वभावतः पर-सापेक्ष होने के कारण सम्यगेकान्त रूप होता है। तात्पर्य यह है कि अनेकान्त प्रमाणाधीन होता है और यह एकान्त की अर्थात् नयाधीन विषय की अपेक्षा रखता है—

अनेकान्तोऽप्यनेकान्तः प्रमाण नय साधनः ।

अनेकान्तः प्रमाणात्ते तदेकान्तोऽपितान्नयात् ॥<sup>१</sup>

अर्थात् प्रमाण और नय का विषय होने से अनेकान्त यानी अनेक धर्म वाला पदार्थ भी अनेकान्त रूप है। वह प्रमाण के द्वारा समग्र भाव से ग्रहीत होता है, तब वह अनेकान्त—अनेकधर्मात्मक है और जब किसी विशिष्ट नय का विषय होता है तब एकान्त—एक धर्म रूप है, उस समय शेष धर्म पदार्थ में विद्यमान रहकर भी दृष्टि के सामने नहीं होते हैं। इस तरह हर हालत में पदार्थ की स्थिति अनेकान्त रूप ही सिद्ध होती है।

इस प्रकार पदार्थ की स्थिति अनेकधर्मात्मक होने पर स्याद्ववाद में संशय, विरोध आदि दोषों की कल्पना करना एक प्रकार की संकुचित मनोवृत्ति है। इसके अतिरिक्त औपनिषदिक कथन—‘तदेवमिति तर्ज्ज्वति’<sup>२</sup> ‘अणोरणोयान् महतो महीयान्’<sup>३</sup> ‘संपुच्छयेन शरमक्षरं च व्यक्ताव्यक्त’<sup>४</sup> ‘सदसद् वरेभ्यम्’<sup>५</sup> आदि की सत्यता भी तो अपेक्षाभेद को माने बिना नहीं बैठाई जा सकती है। स्वयं शंकराचार्यजी ने भी अपने भाष्य के समन्वयाधिकरण में जिन श्रुतियों का समन्वय किया है, वह भी तो अपेक्षाभेद से ही संभव हो सका है। इसके अतिरिक्त उनके पास समन्वय का अन्य कोई उपाय भी नहीं था।

आचार्य धर्मकीर्ति और स्याद्ववाद

ये प्रमाणवार्तिक ग्रन्थ के रचयिता हैं। उक्त ग्रन्थ में आप उभय तत्त्व के स्वरूप में विपर्याय करके अनेकान्त तत्त्व को प्रनाप मात्र कहते हैं। वे सांख्य मत का खंडन करने के बाद आर्हन् मत के खण्डन का उपक्रम करते हुए लिखते हैं—

१ बृहत्स्वयंभूस्तोत्र १०२, आचार्य समन्तभद्र

२ ईशा० ५

३ श्वेता० ३।२०, कठो० १।२।२०

४ श्वेता० १।८

५ मृण्डको० २।२।१

एतन्नैव यदह्नीकाः किमप्ययुक्तमाकुलम् ।  
प्रलपन्ति प्रतिशिष्टं तदप्येकान्त संभवात् १

अर्थात् सांख्य मत का खंडन करने से ही अह्नीक यानी अहंत (जैन) लोग जो कुछ अयुक्त और आकुल प्रत्याप करते हैं, वह स्वयं गंडित हो जाता है, क्योंकि तत्त्व एकान्त रूप ही हो सकता है ।

इसके आगे वे लिखते हैं—

सर्वस्योभयरूपत्वे तद्विशेष निराकृतेः ।  
चोदितो दधि खादेति किमुष्ट्रं नाभिघावति ॥  
अथास्त्यनिशयः कश्चित् येन भेदेन वर्तते ।  
स एव विशेषोऽन्यत्र नास्तीत्यनुभयं वरम् ॥२

अर्थात् यदि सभी तत्त्वों को उभयरूप यानी स्व-पर-रूप माना जायेगा तो पदार्थों में विशेषता का निराकरण हो जाने से 'दही खाओ' इस प्रकार की आज्ञा दिया गया पुरुष ऊँट को खाने के लिए क्यों नहीं दौड़ता ? क्योंकि दही स्व-दही की तरह पर ऊँटरूप भी है । यदि दही और ऊँट में कोई विशेषता या अतिशय है, जिसके कारण दही शब्द से दही में तथा ऊँट शब्द से ऊँट में ही प्रवृत्ति होती है, ऐसा माना जाये तो वही विशेषता सर्वत्र मान लेनी चाहिए, ऐसी दशा में तत्त्व उभयात्मक नहीं रह कर अनुभयात्मक यानी प्रतिनियत स्वरूप वाला सिद्ध होगा ।

आचार्य धर्मकीर्ति ने उक्त कथन के द्वारा स्याद्वाद में विपर्यास बताने की चेष्टा की है, लेकिन उक्त कथन स्वयं में ही एक विपर्यास है । वे जैनदर्शन के दृष्टिकोण को नहीं समझ सके हैं । जैनदर्शन में तत्त्व को जो उभयात्मक अर्थात् सदमदात्मक, नित्यानित्यात्मक या भेदाभेदात्मक कहा है, उसका तात्पर्य यह है कि दही दहीरूप से सत् है और दही से भिन्न ऊँट आदि रूप से असत् है । जैन तत्त्वज्ञान ने सदैव यही कहा है कि प्रत्येक वस्तु स्वरूप से 'है' रूप है और पर-रूप से 'नहीं' रूप है । तब उससे यही फलितार्थ निकलता है कि दही, दही है, ऊँट आदि रूप नहीं है । जब यह स्थिति है तो दही खाने के लिए कहा गया मनुष्य ऊँट खाने के लिये क्यों दौड़ेगा ? जब ऊँट में दही का अभाव है अथवा दही में ऊँट का नास्तित्व है, तब साधारण बुद्धि वाले को भी उसमें प्रवृत्ति करने का प्रसंग कैसे आ सकता है ? साधारण ध्यक्ति जब ऐसी प्रवृत्ति नहीं करेगा तब विद्वान् और विवेकशील ध्यक्ति की प्रवृत्ति करने में कल्पना करना तो और भी दूर की बात है ।

दूसरे श्लोक में जिस विशेषता का निर्देश करके समाधान किया गया कि 'यदि दही और ऊँट में कोई विशेषता या अतिशय है.....तो वही विशेषता सर्वत्र मान लेनी चाहिए और वैसी स्थिति में तत्त्व उभयात्मक नहीं रहकर अनुभयात्मक यानी प्रतिनियत स्वभाव वाला सिद्ध होगा।' यह विशेषता तो जैनदर्शन ने प्रत्येक पदार्थ में स्वभावभूत मानी ही है। अतः स्व-अस्तित्व और पर-आस्तित्व की इतनी स्पष्ट घोषणा होने पर भी स्व-भिन्न पर-पर्याय में प्रवृत्त की बात कहना ही वस्तुतः अहीकता (निर्लज्जता) की बात है।

जैनदर्शन ने द्रव्य को उभयात्मक—द्रव्यपर्यायात्मक माना है तब द्रव्य यानी पुद्गल द्रव्य की दृष्टि से दही और ऊँट के शरीर को एक मानकर दही खाने के बदले ऊँट के खाने का रूप देना भी योग्य नहीं है। क्योंकि प्रत्येक परमाणु स्वतन्त्र पुद्गल द्रव्य है और अनेक परमाणु मिलकर स्कन्ध रूप में दही कहलाते हैं और उनमें भिन्न अनेक परमाणु मिलकर ऊँट का शरीर बने हैं। अनेक भिन्न सत्ता वाले परमाणुओं में पुद्गल रूप से जो एकता है, वह सादृश्यमूलक एकता है, वास्तविक एकता नहीं है। वे एकजातीय तो हैं किन्तु एकसत्ताक नहीं हैं। जिन परमाणुओं से दही स्कन्ध बना है, यदि उनमें विचार कर देखा जाये तो सादृश्यमूलक एकत्व का ही आशय है, वस्तुतः उनमें एकसत्तात्मकता नहीं है। दही के परमाणुओं की सत्ता भिन्न है और ऊँट के शरीर के परमाणुओं की सत्ता पृथक् है। ऐसी स्थिति में दही और ऊँट में एकत्व का मान किस व्यक्ति को हो सकता है? अतः दही और ऊँट के शरीर में एकता का प्रसंग साकर मखौन उड़ाना किसी भी दशा में शोभाजनक नहीं माना जा सकता है।

यदि यह कल्पना की जाये कि अभी जिन परमाणुओं से दही बना है, वे परमाणु अभी ऊँट के शरीर में भी रहे होंगे और ऊँट के शरीर के परमाणु दही भी बने होंगे और बाग भी दही के परमाणु ऊँट के शरीररूप हो सबने की योग्यता रखते हैं, इसलिए दही और ऊँट का शरीर अभिन्न हो सकता है। लेकिन इस प्रकार की काल्पनिक उड़ान भरना उचित नहीं है क्योंकि द्रव्य की अतीत और अनागत पर्यायें अलग-अलग होती हैं लेकिन व्यवहार तो वर्तमान पर्याय के अनुसार चलता है। खाने के उपयोग में दही पर्याय आती है और सचारी के उपयोग में ऊँट पर्याय। दूसरी बात यह है कि प्रत्येक शब्द के वाच्य भी भिन्न-भिन्न होते हैं, दही शब्द का प्रयोग दही पर्याय वाले द्रव्य के बारे में होता है, न कि ऊँट की पर्याय वाले द्रव्य में। प्रतिनियत शब्द प्रतिनियत पर्याय वाले द्रव्य का कथन करते हैं। यदि अतीत पर्याय की सम्भावना से दही और ऊँट में एकत्व साया जाये तो सुगत भी अपने पूर्व जातक में मृग हुए थे और दही मृग मरकर सुगत हुए हैं। अतः सन्तान की दृष्टि से एकत्व होने पर भी जैसे सुगत ही पूज्य होते हैं मृग नहीं, वैसे ही दही और ऊँट में भी सादृश्य-असादृश्य की व्यवस्था को समझ लेना चाहिए। जैसे आप स्वयं सुगत और मृग में पूज्यत्व और अपूज्यत्व का विपर्याय नहीं करते क्योंकि दोनों अवस्थाएँ पृथक्-पृथक् हैं वैसे ही दही

और ऊँट के शरीर के साद्यत्व (माने) और असाद्यत्व (न माने) का सम्बन्ध भी अवस्थाओं से है। इसी तरह प्रत्येक पदार्थ की स्थिति द्रव्यपर्यायारम्भक है। पर्यायों की क्षणपरम्परा अनादि से अनन्तकाल तक चली जाती है, कभी विच्छिन्न नहीं होती है, यही उनकी द्रव्यता है, धोष्य है और नित्यत्व है। नित्यत्व या शाश्वतपन से आवश्यकवन्त भ्रमित होने की आवश्यकता नहीं। मूलानि या परम्परा के अविच्छेद की दृष्टि से आशिक नित्यता तो वस्तु का निज रूप है। उससे इन्कार नहीं किया जा सकता है।

यह जो कहा गया है कि 'विशेषणा का निराकरण हो जाने से सब सर्वान्वक हो जायेंगे'—वह उचित नहीं है। क्योंकि दो द्रव्यों में एकत्रातीयता होने पर भी स्वरूप की मिश्रता और विशेषता है ही, पर्याय में परस्पर भेद है ही, इसलिये वही और ऊँट में अभेद मानना वस्तु का जानते-बूझने विपर्यास करना है। विशेषता तो प्रत्येक द्रव्य में है और एक द्रव्य की दो पर्यायों में भी विद्यमान है ही, उससे इन्कार नहीं किया जा सकता है।

इस प्रकार आचार्य धर्मकीर्ति ने स्याद्वाद में दोषापत्ति करने का प्रयास किया लेकिन यह स्वयं स्याद्वाद के मर्म को नहीं समझ सके और अपनी एकान्तिक दृष्टि से यथेच्छा लिख दिया। यदि वे द्रव्य की स्थिति को समझ लेते तो संभव था कि स्याद्वाद का खंडन करने की बजाय उसका मंडन ही करते।

#### प्रभाकरगुप्त और स्याद्वाद

प्रभाकर गुप्त आचार्य धर्मकीर्ति के शिष्य हैं। आपने अपने ग्रन्थ प्रमाणवातिकालंकार में जैनदर्शन के उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यारम्भक परिणामवाद में दूषण देते हुए लिखा है—

अथोत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं यत्तत्सदिष्यते ।  
 एषामेव न सत्त्वं स्यात् एतद्भावावियोगतः ॥  
 यदा व्ययस्तदासत्त्वं कथं तस्य प्रतीयते ?  
 पूर्वं प्रतीयते सत्त्वं स्यात् तदा तस्य व्ययः कथम् ॥  
 ध्रौव्यऽपि यदि नास्मिन् धीः कथं सत्त्वं प्रतीयते ।  
 प्रतीतेरेव सर्वस्य तस्मात् सत्त्वं कुतोऽन्यथा ॥  
 तस्मान्न नित्यानित्यस्य वस्तुनः सम्भवः क्वचित् ।  
 अनित्यं नित्यमयवास्तु एकान्तेन युक्तिमत् ॥<sup>१</sup>

अर्थात् यदि उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य युक्त तत्त्वं माना जायेगा तो स्वयं उनका ही

सत्त्व न होने पर यह कैसे सम्भव है। क्योंकि जिस समय व्यय होगा, उस समय सत्त्व कैसे ? यदि सत्त्व है तो व्यय कैसे ? सत्त्व यदि पूर्व में प्रतीत होगा तो उसका व्यय कैसे हो सकता है ? अगर ध्रौव्य में भी हमारी दृष्टि न जाये तो सत्त्व की प्रतीति कैसे होगी ? अतः नित्यानित्यात्मक वस्तु की संभावना नहीं है। या तो वह एकान्त से नित्य हो सकती है या एकान्त से अनित्य ही।

इसी प्रकार हेतुबिन्दु के टीकाकार आचार्य अर्बट भी वस्तु के उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक लक्षण में ही विरोध दूषण देते हुए कहते हैं कि जिस रूप से ध्रौव्य है, उस रूप से उत्पाद और व्यय नहीं है तथा जिस रूप से उत्पाद और व्यय है उस रूप में ध्रौव्य नहीं है। एक धर्मी में परस्पर विरोधी दो धर्म नहीं हो सकते हैं।<sup>१</sup>

शंकराचार्य के विचारों की भीमासा के संदर्भ में एक वस्तु में परस्पर विरोधी दो धर्मों के रहने के बारे में विचार किया जा चुका है। वहाँ जो हेतु दिये गये हैं, वे यहाँ भी भुक्तिसंगत हैं। किन्तु ये बौद्धदर्शन के विद्वान् हैं अतः बौद्धदर्शन के विचारों का आश्रय लेकर स्याद्वाद के दृष्टिकोण को प्रस्तुत करते हैं।

बौद्ध इनका तो स्वयं स्वीकार करते हैं कि वस्तु प्रतिक्षण उत्पन्न होती है और नष्ट होती है तथा उसकी इस धारा का भी विच्छेद नहीं होता है। यह नहीं कहा जा सकता कि वह कब से प्रारम्भ हुई और न यह बताया जा सकता है कि वह कब तक चलेगी। प्रथम क्षण नष्ट होकर अपना सारा उत्तराधिकार द्वितीय क्षण को सौंप देता है और वह दूसरा क्षण तीसरे क्षण को। इस तरह यह क्षणसन्तति अनन्त काल तक चालू रहती है। साथ ही यह भी सिद्ध है कि विवक्षित क्षण अपने सजातीय क्षण में ही उपादान होता है, कभी भी उपादान सांकर्य नहीं होता। किन्तु इस अनन्तकाल तक चलने वाली उपादान-असंकरता का निवामक क्या है ? क्यों वह विच्छिन्न नहीं होता और क्यों नहीं कोई विशातीय क्षण उपादान बनता है ? तो मानना पड़ेगा कि ध्रौव्य इसी असंकरता और अविच्छिन्नता का ही दूसरा नाम है। इसी के कारण कोई भी भौतिक तत्त्व अपनी भौतिकता नहीं खोता है। इसका उत्पाद-व्यय के साथ क्या विरोध है ? उत्पाद-व्यय को अपनी लाइन पर चालू रखने के लिए और अनन्त काल तक इसकी शृंखला बनाये रखने के लिए ध्रौव्य मानना आवश्यक है। अन्यथा स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, बंध-मोक्ष, गुरु-शिष्य आदि समस्त व्यवहारों का उच्छेद हो जायेगा।

विज्ञान भी तो इसी मूल सिद्धान्त पर स्थिर है कि किसी नये सत् का उत्पाद नहीं होता और न विद्यमान सत् का सर्वथा उच्छेद होता है, लेकिन परिवर्तन प्रतिक्षण होता रहता है ?<sup>२</sup> इसमें जो तत्त्व की भौतिक स्थिति है, उसी को ध्रौव्य कहते हैं।

१ ध्रौव्येण उत्पादव्ययोर्विरोधात् एकस्मिन् धर्मिष्ययोगात्।

—हेतुबिन्दु टीका, पृ० १४६

२ भावस्य नस्ति नासौ नस्ति अभावस्तत्त्वेव उपायो। —संवास्तिकाय, पा० १५

बौद्धदर्शन में गतान शब्द धीव्य अर्थ की ओर गेना करता है, लेकिन इस अर्थ में प्रयुक्त होकर भी वह अपनी गताना को गो बँटा है और उसे पति या मेना की तरह मिथ्या कहने का पथ प्रबल बन गया है। पति और मेना अनेक स्वतन्त्र सिद्ध मौलिक द्रव्यों में गतिप्ल व्यवहार के लिए कल्पित बुद्धिमान स्फुरण है जो उन्हें ही प्रतीत होता है, जिन्होंने मकेन ग्रहण कर लिया हो, परन्तु धीव्य या द्रव्य की मौलिकता बुद्धिकल्पित नहीं है। शण की तरह मयायें और निश्चय मत्य है जो उसकी अनादि, अनन्त असंकर गिघति को प्रवहमान रखता है। जब वस्तु का स्वरूप ही उत्पाद-व्यय-धीव्य इस तरह प्रयात्मक है तब उस प्रतीयमान स्वरूप में विरोध की कल्पना कैसे की जा सकती है ? हाँ यदि त्रिम दृष्टि से उत्पाद और व्यय कहे जाते हैं उसी दृष्टि से यह धीव्य भी कहा जाता है तो अवश्य विरोध होता, परन्तु उत्पाद और व्यय तो पर्याय दृष्टि से हैं तथा धीव्य उमकी उन-उन पर्यायों में प्रवहमान द्रव्यत्व, द्रवणशील मौलिकता की अपेक्षा से है जो अनादि से अनन्त तक अपनी पर्यायों में बहता रहता है। कोई भी दार्शनिक इस टोस सत्य से कैसे इन्कार कर सकता है ? इसके बिना विचार का कोई आधार ही नहीं रह जाता है।

बुद्ध जैसे शाश्वतवाद से भयभीत थे वैसे ही वे उच्छेदवाद भी नहीं चाहते थे। वे न तो तत्त्व को शाश्वत कहने थे और न उच्छिन्न ही। उन्होंने तत्त्व के स्वरूप को दो 'न' से कहा है। जबकि उसका विध्यात्मक रूप उत्पाद-व्यय-धीव्यात्मक ही बन सकता है।

तथागत बुद्ध का तो यह कथन है कि न तो वस्तु सर्वथा नित्य है और न सर्वथा उच्छिन्न, किन्तु प्रमाकरगुण यह विधान करते हैं कि या तो वस्तु को नित्य मानो या क्षणिक अर्थात् उच्छिन्न। क्षणिक का अर्थ उच्छिन्न इसलिए किया है कि जिसके मौलिकत्व और असंकरता की कोई निश्चितता नहीं हो ऐसा क्षणिक उच्छिन्न के अतिरिक्त दूसरा और क्या हो सकता है ? वर्तमान क्षण में अतीत के संस्कार और भविष्य की योग्यता का होना ही धीव्यत्व की व्याख्या है। द्रव्य को प्रकालिक भी इसी अर्थ में कहा जाता है कि वह अतीत से प्रवहमान होना हुआ वर्तमान तक आया है और आगे अनागत के लिए तैयारी कर रहा है। अनागत जब वर्तमान बनेगा तब सभी का वर्तमान उसके लिए अतीत बन जायेगा। इस प्रकार अतीत, वर्तमान और अनागत की शृंखला धाराप्रवाह रूप से चलती ही रहेगी।

अबंट का यह कथन भी कैसे उचित कहा जा सकता है कि जिस रूप में उत्पाद और व्यय हैं उसी रूप से धीव्य नहीं हैं किन्तु वे दोनों रूप एक धर्म में नहीं रह सकते हैं क्योंकि जब सभी प्रमाण अनन्तधर्मात्मक वस्तु की साक्षी दे रहे हैं तो उन दोनों का एक धर्म में रहने का निषेध कैसे किया जा सकता है। जबकि इस सम्बन्ध में कर्म और कर्मफल को एक अधिकरण में रहना सिद्ध करने वाला प्रमाण स्पष्ट रूप से कह रहा है कि—

यस्मिन्नेव तु संताने आहिता कर्मवासना ।

फलं तत्रैव सन्धत्ते कपासे रक्तता यथा ॥

अर्थात् जिस सन्तान में कर्मवासना यानी कर्म के संस्कार पड़ते हैं उसी में फल का अनुसंधान होता है । जैसे कि जिस कपास के बीज में लाधारस का सिचन किया गया है, उसी से उत्पन्न होने वाली कपास लाल रंग की होती है । इस कथन का आशय क्या है ? जबकि सन्तान एक संसरणमान (आदि से अनन्त की ओर गमन करने वाला) तत्त्व है, जो पूर्व और उत्तर को जोड़ता है और वे पूर्व और उत्तर परिवर्तित होते हैं । इसी को ही जैनदर्शन में धौब्य शब्द से कहा गया है जिसके कारण द्रव्य अनादि से अनन्त तक परिवर्तमान रहता है । द्रव्य एक, असङ्ग और मौलिक तत्त्व है, जिसका अपने धर्मों के साथ कर्षचित् भेदाभेद और कर्षचित् तादात्म्य है । अभेद इसलिए है कि द्रव्य से उन धर्मों को पृथक् नहीं किया जा सकता है, उनका पृथक्करण असम्भव है । भेद इसलिए है कि द्रव्य और पर्यायों में सजा, सम्या, लक्षण, प्रयोजन आदि की विविधताएँ पाई जाती हैं ।

अब तो द्रव्य और पर्याय में सख्यादि के भेद से भेद मानने में भी आपत्ति है । वे लिखते हैं कि—

द्रव्यपर्यायरूपत्वात् द्वैरूप्य वस्तुनः त्रित् ।

तयोरैकात्मकत्वेऽपि भेदः सजादिभेदतः ॥

भेदाभेदोक्तदोषाश्च तयोरिष्टौ कथं न वा ।

प्रत्येकं ये प्रसज्यन्ते द्वयोर्भावे कथम्न ते ॥

न चैवं गम्यते तेन वादोऽयं जात्मकल्पितः २१

अर्थात् द्रव्य और पर्याय में सख्यादि के भेद से भेद मानना उचित नहीं है, क्योंकि भेद और अभेद पक्ष में जो दोष आते हैं, वे दोनों पक्ष मानने पर अवश्य होंगे । विश्राजिज्ञात्मक, भेदाभेदात्मक एक वस्तु की सम्भावना नहीं है, अतः यह वाद दृष्ट वल्पित है, आदि । परन्तु यह कथन भी युक्तिमग्न नहीं है । क्योंकि जो अभेद अश्व है वही द्रव्य है और जो भेद है वही पर्याय है । संबंधा भेद और संबंधा अभेद वस्तु में नहीं माना गया है, जिसमें भेद पक्ष और अभेद पक्ष के दोष वस्तु में आयें । द्रव्य एक असङ्ग, मौलिक है और उसके कालत्रय से होने वाले परिणमन पर्याय बहुलाते हैं । वे उसी द्रव्य में होते हैं । यानी द्रव्य अतीत के संस्कार लेता हुआ वर्तमान पर्याय रूप होता है और भविष्य के लिए कारण बनता है । असङ्ग द्रव्य को समझाने के लिए उसमें अनेक गुण माने जाते हैं, जो पर्याय रूप से परिणत होते हैं । द्रव्य और पर्याय में जो सजाभेद, सम्याभेद, लक्षणभेद, प्रयोजनभेद, कार्यभेद आदि बनताये जाते हैं वे उन दोनों का



भेद समझने के लिए हैं, वस्तुतः उनमें ऐसा भेद नहीं है। जिससे पर्यायों को द्रव्य से निकालकर पृथक् या भिन्न बताया जा सके। पर्याय रूप से द्रव्य अनित्य है और यदि द्रव्य से अभिन्न होने के कारण पर्याय भी नित्य कही जाती है तो भी कोई दूषण नहीं है, क्योंकि द्रव्य का अस्तित्व किसी न किसी पर्याय में ही तो होता है। द्रव्य और पर्याय दोनों का स्वरूप अलग-अलग है—इसका इतना ही अर्थ है कि दोनों को पृथक्-पृथक् समझने के लिए उनके लक्षण भिन्न-भिन्न हैं। द्रव्य और पर्याय के कार्य भी अलग-अलग इसलिए हैं कि द्रव्य से अन्वय का ज्ञान होता है जबकि पर्यायों से भेद का। द्रव्य एक होता है और पर्यायों का लक्षण से अनेक होती हैं। अतएव इन संज्ञा आदि से वस्तु के टुकड़े मानकर जो दूषण दिये जाते हैं वे यहाँ (स्याद्ववाद कथन-प्रणाली में) लागू नहीं होते हैं। हाँ वैशेषिक जो द्रव्य, गुण, कर्म आदि को स्वतन्त्र पदार्थ मानते हैं, उनके भेदपक्ष में इन दूषणों का होना अवश्यम्भावी है। सर्वथा अभेद रूप ब्रह्मवाद में विवर्त, विवाद या भिन्न प्रतिभास आदि की सम्भावना नहीं है। प्रतिपाद्य-प्रतिपादक, ज्ञान-ज्ञेय आदि का भेद भी असम्भव है। इसका फलितार्थ यह निकलता है कि इस प्रकार एक पूर्ववद धारणा के कारण वैशेषिक के सर्वथा भेद और अद्वैतवाद के सर्वथा अभेद में दिये जाने वाले दूषणों की तरह जैनदर्शन के कथञ्चिद् भेदाभेदवाद में बिना विचार किये दोषापत्ति कर दी जाती है। 'सत् सामान्य' से जो सत् पदार्थों को जैन-दर्शन में एक कहते हैं, वह वस्तु सत् एकत्व नहीं है किन्तु व्यवहार्य संग्रहभूत एवम् है जो उपचरित है, मुख्य नहीं है। शब्द प्रयोग की दृष्टि से एक द्रव्य में विविधित धर्म-भेद और द्रव्यों में रहने वाला परमार्थतः सत्भेद, दोनों नितान्त भिन्न प्रकार के हैं। अतः वस्तु की समीक्षा करते समय सावधानीपूर्वक कथन करने की शैली को समझकर वर्णित स्वरूप पर विचार करना चाहिए।

### आचार्य शास्त्ररक्षित और स्याद्ववाद

आचार्य शास्त्ररक्षित ने अपने तन्त्रसंग्रह नामक ग्रन्थ में 'स्याद्ववाद परीक्षा' नामक एक स्वतन्त्र प्रकरण लिखा है। अन्य बौद्धाचार्यों की तरह वे भी उसमें सामान्य-विशेषात्मक या भावाभावात्मक तत्त्व में दूषण देने हुए लिखते हैं कि—यदि सामान्य और विशेष रूप एक ही वस्तु है तो उनके (सामान्य और विशेष के) वस्तु में अभिन्न होने के कारण सामान्य और विशेष में वस्तुमात्र्य हो जायेगा। यदि सामान्य और विशेष परस्पर भिन्न हैं और उनमें वस्तु में अभिन्नत्व प्रतिपादन करने की चेष्टा की जायेगी तो वस्तु में भेद हो जायेगा। विधि और प्रतिषेध परस्पर विरोधी हैं, अतः वे एक वस्तु में नहीं हो सकते हैं। नरसिंह, मेघकरुण आदि के दृष्टान्त भी ठीक नहीं हैं, क्योंकि वे सब अनेक अणुओं के समुद्भूत हैं। अतः उनका यह स्वरूप अवयवी की तरह विच्छन्न वर्णित है।<sup>१</sup> आदि।

आचार्य शान्तरक्षित के उक्त दूषणों में कोई नई बात नहीं है। सिर्फ बौद्धाचार्यों के पुराने दूषणों की भाषा के नये परिवेश में दुहराया गया है। यथा- प्रसन्न यद्यपि इन दूषणों को सही स्थिति को समझाते हुए यह बताया जा चुका है कि वस्तु सामान्यविशेषात्मक है। एकान्त रूप से न तो सामान्यात्मक है और न विशेषात्मक। लेकिन इस स्थिति में भी अब दूषण दिये हैं तो वस्तुस्थिति को विशद रूप से स्पष्ट करने के लिये यहाँ पुनः प्रयास करते हैं।

बौद्ध दार्शनिकों की एक ही दलील है कि एक वस्तु दो रूप नहीं हो सकती है। या तो वह सामान्यात्मक मानी जाये अथवा विशेषात्मक। लेकिन वे यह क्यों भूल जाते हैं और समझते नहीं कि जब प्रत्येक स्व-लक्षण परस्पर भिन्न हैं, एक दूसरे रूप नहीं है तब रूप का स्वलक्षण रूप के स्वलक्षण की अपेक्षा अस्ति है और रसादि के स्वलक्षण की अपेक्षा नास्ति है, अन्वया रूप और रस मिलकर एक हो जायेंगे। बौद्ध दार्शनिक स्वरूप अस्तित्व को ही पर-रूप नास्तित्व नहीं कहते हैं, क्योंकि दोनों की अपेक्षाएँ भिन्न-भिन्न हैं, कारण और कार्य भी अलग-अलग हैं। एक ही हेतु स्वरूप का साधक और पर-पक्ष का दूषक, इन दोनों धर्मों की स्थिति पृथक्-पृथक् है। हेतु में यदि केवल साधक स्वरूप ही हो तो उसे स्वपक्ष की तरह पर-पक्ष की भी सिद्ध करना चाहिये। इसी तरह दूषक रूप ही हो तो परपक्ष को तरह स्वपक्ष को भी दूषण देना चाहिये। जैसे एक हेतु में पक्षधर्मत्व, सरक्षसत्व और विपक्षासत्व तीनों रूप भिन्न-भिन्न माने जाते हैं तो क्यों नहीं सपक्षसत्व को ही विपक्षासत्व मान लेते? इस प्रकार जब हेतु में विपक्षासत्व सपक्षसत्व से अलग है तब उसी प्रकार प्रत्येक वस्तु में स्वरूपास्तित्व से पररूपनास्तित्व अलग ही रूप है। अन्वयज्ञान और व्यतिरेकज्ञान रूप उनके प्रयोजन और कार्य भी भिन्न हैं।

यदि रूपस्वलक्षण अपने उत्तर रूपस्वलक्षण में उपादान होता है और रस स्वलक्षण में निमित्त तो उसमें ये दोनों धर्म विभिन्न है या नहीं? यदि रूप में एक ही स्वभाव से उपादान और निमित्तत्व की व्यवस्था की जाती है तो एक ही स्वभाव से रूप हुआ या नहीं? उसने दो कार्य किये या नहीं? इसका फलितार्थ यह निकला कि जिस प्रकार एक ही स्वभाव रूप की दृष्टि से उपादान है और रस की दृष्टि से निमित्त माना जाता है, उसी प्रकार विभिन्न अपेक्षाओं से एक ही वस्तु में अनेक धर्म मानने में क्यों विरोध या आपत्ति की कल्पना की जाती है?

बौद्धाचार्य अनुमान की प्रवृत्ति के बारे में कहते हैं कि—

तस्मात् दृष्टस्य भावस्य दृष्ट एवाखिलो गुणः ।

भ्रान्तेर्निश्चीयते नेति साधन सप्रवर्तते ॥<sup>१</sup>

अर्थात् इस पदार्थ के सामान्य गुण दिख जाते हैं, वस्तु भाति में उसका निश्चय नहीं होता मग अज्ञान की पालि होती है। मग पदार्थ के बाह हो जाने विरुद्ध में भीम स्वभाव के भीतान का निश्चय होवे पर नागिकरुज आदि का निश्चय नहीं होता, मग अज्ञान करता पड़ता है। अर्थात् जैवदर्शन की तरह एक ही भीम स्वभाव में मोक्षभेद में निश्चिन्त और अनिश्चिन्त में दो धर्म का मानना ही चाहिये। पदार्थ में अनेक धर्म या गुण मानने में निरोध को कोई स्थान नहीं है, व ता प्रतीत होता है। वस्तु में सर्वथा भेद स्वीकार करने वाले बोद्धों के यहाँ परस्पर में नागिकरुज या विना स्वभाव की प्रतिनिधित्व आवश्यक ही नहीं बन सकती है। दानधर्म का दानत्व प्रतीत होने पर भी उसकी स्वयंदानात्मकता का निश्चय नहीं होता, ऐसी स्थिति में दानधर्म में निश्चिन्तता और अनिश्चिन्तता दोनों ही माननी होगी। एक रूपस्वभावधर्म अर्थात् काल में अवस्थाकाल तक प्रतिभाग परिवर्तित होकर भी कभी सामान्य नहीं होता, उसका समूह उच्छेद नहीं होता, वह न ता सत्तावीर रूपान्तर बनता है और न विनाशनीय रगार्दि ही। यह उसकी जा भगकर स्थिति है, उसका नियामक क्या है? वस्तु परिवर्तमान होकर भी जो सामान्य नहीं होती, इसी का नाम धीय्य है। अनेक कारण विवक्षित धर्म धाना-नर नहीं होता और न सर्वथा उच्छिन्न ही होता है।

इस स्थिति में जब रूप-स्वभावधर्म रूप-स्वभावधर्म ही है, रगार्दि नहीं, रूपस्वभावधर्म प्रतिभाग परिवर्तित होता हुआ भी सर्वथा उच्छिन्न नहीं होता, रूपस्वभावधर्म उपादान भी है और निमित्त भी है, रूपस्वभावधर्म निश्चय भी है और अनिश्चय भी, रूपस्वभावधर्म सादृश्यमूलक सामान्य धर्म भी है और वह विशेष भी है, रूपस्वभावधर्म रूप शब्द का अभिधेय है, और रगार्दि का अनभिधेय, तब उसकी अनेक धर्मात्मकता स्वयमिष्ट है। स्याद्वाद वस्तु की इसी अनेकतात्मकता का प्रतिपादन करने वाली एक भाषा पद्धति है, जो वस्तु का सही-सही प्रतिनिधित्व करती है।

बोद्धों ने अन्यापोह शब्द के द्वारा प्रचारान्तर में सामान्य को ही माना है। जैसे अगोप्यवृत्ति को व्यक्तियों में ही पाई जाती है, अश्वदि में नहीं। क्योंकि इसका नियामक गो में पाया जाने वाला सादृश्य ही हो सकता है। सादृश्य दो पदार्थों में पाया जाने वाला एक धर्म नहीं है, किन्तु अलग-अलग प्रत्येक वस्तुनिष्ठ है। जितने पर-रूप हैं, उनकी व्यावृत्ति यदि वस्तु में पाई जाती है तो वस्तु में उतने धर्मभेद मानने में किसी प्रकार की आपत्ति नहीं होनी चाहिये। प्रत्येक वस्तु अपने असङ्ग रूप में अविभागी और अनिर्वाच्य होकर भी जब उन-उन धर्मों की अपेक्षा कही जाती है तो उसकी अभिधेयता स्पष्ट ही है। वस्तु का अववतव्यरूप धर्म स्वयं उसकी अनेकान्तात्मकता को प्रगट कर रहा है कि वस्तु में इतने धर्म, गुण और पर्याय हैं कि उसके पूर्ण स्वरूप को हम शब्दों द्वारा नहीं कह सकते हैं और इसलिये उसे अववतव्य कहते हैं।

आचार्य जगन्नाथ ने स्वयं क्षणिक प्राचीनमनुवाद में अनाद्यतन और अमरत्व विशेष देकर उसकी संततिनिराता स्वीकार की है।<sup>१</sup> फिर भी द्वय के निरन्तरतात्मक होने में उन्हें विशेष दिखाई देता है जो आवश्यक का विषय है। अनन्त स्वभावों की परस्पर अन्त-अन्त मत्ता मानकर परस्पर साहित्य में नहीं बचा जा सकता है। मेघरत्न या नरसिंह का हृदय तो स्पून रूप में ही दिया जाता है क्योंकि जब तक मेघरत्न अनेक अनुभों का कालान्तर स्थायी सपान बना हुआ है और जब तक उनमें विन्ध्य प्रहार का रासायनिक मिश्रण टाकर बन्ध है तब तक मेघरत्न की साधनमूलक पुञ्ज के रूप में ही मही, एक मत्ता तो है ही और उसमें उस समय अनेक कवी का प्रयत्न दर्ज होता ही है। नरसिंह भी इसी तरह कालान्तर स्थायी संज्ञा के रूप में एक होकर भी अनेकवार के रूप में प्रयत्न गोचर होता है।

इसके अतिरिक्त आचार्य जगन्नाथ ने 'परलोक परीक्षा'<sup>२</sup> में चार्वाक का मंडन करते समय ज्ञानादि संज्ञा की अनादि-अनन्त स्वीकार करने ही परलोक की व्याख्या की है। यह ज्ञानादि संज्ञा का अनाद्यतन होना ही तो द्वयता या द्वौव्य है जो अतीत के सत्कारों को लेना हुआ भविष्य का कारण बनता जाता है। 'बर्म पल परीक्षा'<sup>३</sup> में छिन्नी चित्तों में विनिष्ट कार्यकारण भाव मानकर ही स्मरण, प्रत्यभिज्ञान आदि बटने का जो प्रमाण दिया गया है, वह सत्कारों को ग्रहण करने वाले चित्त क्षणों की संज्ञा में ही समग्र हो सकता है। इसका अर्थ है बन्ध और मोक्ष की ध्यास्या करते हुए निश्चय है कि—

कार्यकारणभूताश्च मन्त्राविद्यादयो मनाः।

वन्धनद्विगमादिष्टो मुक्तिनिर्मलता धियो ॥<sup>४</sup>

कार्यकारण-मन्त्रादि से चित्त आये अविद्या, मन्त्रादि आदि बन्ध हैं और इनके नाश हो जाने पर जो चित्त की निर्मलता होती है, उसे मुक्ति कहते हैं। इसमें जो चित्त अविद्या आदि मनों में आसक्त रहित हो रहा है, उसी का निर्मल हो जाना, यह चित्त की अनुस्यूता और अनाद्यतनता का स्पष्ट निरूपण है और वह वस्तु को एक क्षण में उत्पाद-अन्त-प्रोत्पत्तात्मक मिट्ट कर देता है।

१ नागसङ्ग्रह, श्लोक ४

२ उपादानशब्देन भूतज्ञानादि गन्तव्येः।

चार्वाकनिपतमप्यदिवास्वैवपरिबीर्यते ॥

उत्पादजानाद्यतनतायाः परः पूर्वं इहेति च।

—तत्त्वसङ्ग्रह, श्लोक १८७२-७३

३ पृ० १८४

४ तत्त्वसङ्ग्रह, श्लोक ५४४



या सकता। यदि पदार्थ अपने कारणों से अभिन्न उत्पन्न हुए हैं तो अभाव उनमें भेद नहीं डाल सकता और यदि भिन्न उत्पन्न हुए हैं तो अन्योन्याभाव की कल्पना ही व्यर्थ है।' इसके बाद वे ऊर्ध्वतासामान्य और पर्याय विशेष अर्थात् द्रव्य-पर्यायात्मक वस्तु में दूषण देते हुए लिखते हैं कि 'सामान्य और विशेष में अभेद मानने पर या तो अत्यन्त अभेद रहेगा या अत्यन्त भेद। अनन्त धर्मात्मक धर्मा प्रतीत नहीं होता अतः लक्षणभेद से भी भेद नहीं हो सकता। दही और जैत परस्पर अभिन्न हैं, क्योंकि जैत में अभिन्न द्रव्यत्व से दही का तादात्म्य है। अतः स्याद्वाद मिथ्यावाद है।' आदि।

कर्णकगोमी की इन दोषापत्तियों का समाधान यह है कि यद्यपि यह ठीक है कि समस्त पदार्थ अपने-अपने कारणों से स्ववभावस्थित उत्पन्न होते हैं परन्तु एक पदार्थ दूसरे से भिन्न है। इसका अर्थ यह है कि जगत इतरेतराभावात्मक है। इतरेतराभाव कोई स्वतन्त्र पदार्थ होकर दो पदार्थों में भेद नहीं डालता है किन्तु पटादि का इतरेतराभाव घट रूप है और घट का इतरेतराभाव पटादि रूप है। पदार्थ में स्व-व्यक्तित्व और पर-नास्तित्व यह दोनों रूप हैं। पर-नास्तित्व को ही इतरेतराभाव कहते हैं। दो पदार्थ अभिन्न अर्थात् एकसत्ताक तो उत्पन्न होते ही नहीं हैं। अतः पदार्थ हैं, वे सब अपनी-अपनी धारा से बदलते हुए स्वरूपस्थ हैं। दो पदार्थों के स्वरूप का प्रतिनियत होना ही एक का दूसरे में अभाव है जो तत्-तत् पदार्थस्वरूप ही होता है, भिन्न पदार्थ नहीं। भिन्न अभाव में तो जैन भी यही दूषण देते हैं।

द्रव्यपर्यायात्मक वस्तु से कालक्रम से होने वाली अनेक पर्यायों परस्पर उपादान-उपादेय रूप से जो अनाद्यनन्त बहती हैं, कभी भी उच्छिन्न नहीं होती हैं और न दूसरी धारा से सन्नान्त होती हैं, इसी को ऊर्ध्वतासामान्य, द्रव्य या धौव्य कहते हैं। अव्य-धारा से सन्नान्त होती हैं, इसी को ऊर्ध्वतासामान्य, द्रव्य या धौव्य कहते हैं। अव्य-भिचारी उपादान-उपादेयभाव का नियामक यही होता है, अन्यथा सन्नान्तान्तर क्षण के क्षण उपादान-उपादेयभाव को कौन रोक सकता है? जो यह कहा गया है कि द्रव्य से अभिन्न होने के कारण पर्यायें एकरूप हो जायेंगी या द्रव्य भिन्न-भिन्न हो जायेगा—सो जब द्रव्य स्वयं ही पर्यायरूप से प्रतिक्षण परिवर्तित होता रहता है तब वह पर्यायों को

१. तेन योज्यं मन्यते—नास्माभिः घटपटादिष्वेक सामान्यमित्युच्यते तेषामेकान्तभेदात् किन्त्वपरापरेण पयोषिणावस्थासंज्ञितेन परिणामि द्रव्यम्, एतदेव च सर्वपर्यायानुयायित्वान् सामान्यमुच्यते। तेन युगपदुत्पादव्ययधौव्ययुक्तं सत् इति वस्तुनो लक्षणमिति। तदाह—घटमौलिसुवर्णार्थी.....सोऽप्यत्र निराकृत एव द्रष्टव्यः। तद्वति सामान्य-विशेषवति वस्तुन्युभ्युपगम्यमाने अत्यन्तभेदभेदो स्याताम्.....अथ सामान्य-विशेषयोः कर्वाचिद्भेद इष्यते। अत्राप्याह—अन्योन्यमित्यादि। सादृशा-सदृशात्मन्येः सामान्यविशेषयोः यदि कर्वाचिदन्योन्यं परस्परं भेदः तदैकान्तेन तयो-र्भेद एव स्यात्.....तद्वति वस्तुन्युभ्युपगम्यमाने अत्यन्तभेदाभेदो स्याताम्। .....मिथ्यावाद एव स्याद्वादः।

दृष्टि से अनेक है और उन पर्यायों में जो स्वधारा की प्रमदता है, उस रूप से वे सब एक रूप ही हैं। सन्तानान्तर के प्रथम क्षण से स्व-सन्तान के प्रथम क्षण में जो अन्तर है और जगत् के कारण अन्तर है और जिसकी वजह से स्व-सन्तान, पर-सन्तान यह विभाग होना है, वही ऊर्ध्वतासामान्य या द्रव्य है। 'स्वभाव-परभावार्थ्या यस्माद् व्यावृत्तिर्भाविनः' इत्यादि श्लोकों में जो सजानीय और विजातीय या स्वभाव और परभाव शब्द का प्रयोग किया गया है, वह 'स्वपर' विभाग कैसे होगा? जो स्व की धारा है उसे ही तो ऊर्ध्वतासामान्य कहते हैं।

वही और ऊँट में अभेद की बात तो कल्पना मात्र है और इसके बारे में पहले काफी विचार किया जा चुका है। क्योंकि दही और ऊँट में कोई एक द्रव्य अनुयायी नहीं है, जिसके कारण उनमें एकत्व को माना जाये। जिस प्रकार अनुगत प्रत्यय के बल पर कुण्डल, कटक आदि में एक सुवर्ण सामान्य माना जाता है, उसी प्रकार ऊँट और दही में भी एक द्रव्य मानना चाहिए। यह कहना भी उचित नहीं है, क्योंकि वस्तुतः द्रव्य तो पुद्गल अणु ही हैं। सुवर्ण आदि भी अनेक परमाणुओं की विरचित तक एक जैसी बनी रहने वाली सदृश स्कन्ध-अवस्था ही है और उसी के कारण उसके विकारों में अनन्य प्रत्यय होता है। प्रत्येक आत्मा का अपनी हर्ष-विषाद, सुख-दुःख आदि पर्यायों में कालभेद होने पर भी जो अव्यय है वह ऊर्ध्वतासामान्य है। एक पुद्गलानु का अपनी कालक्रम से होने वाली अवस्थाओं में जो अविच्छेद है वह भी ऊर्ध्वतासामान्य ही है, इसी के कारण उनमें अनुगत प्रत्यय होता है। इनमें उस रूप से एकत्व या अभेद कहने में कोई आपत्ति नहीं है। दो स्वतन्त्र द्रव्यों में सादृश्यमूलक एकत्व का ही आरोप होना है, वास्तविक नहीं। अतः जिन्हें हम मिट्टी या सुवर्ण द्रव्य कहते हैं वे सब अनेक परमाणुओं के स्कन्ध हैं, उन्हें हम व्यवहार के लिए ही एक द्रव्य कहते हैं।

अनेक द्रव्यों में व्यवहार के लिए जो सादृश्यमूलक अभेद व्यवहार होता है वह व्यवहार के लिए ही है। यह सादृश्य बहुत से अवयवों या गुणों की समानता है और वह प्रत्येक व्यक्तिनिष्ठ होता है, उभयनिष्ठ या अनेकनिष्ठ नहीं। गो का सादृश्य गवय-निष्ठ है और गवय का सादृश्य गोनिष्ठ है। इस अर्थ में सादृश्य उस वस्तु का परिणाम ही हुआ अतः वह उगमे अभिन्न है। ऐसा कोई सादृश्य नहीं है जो दो वस्तुओं में अनुस्यूत रहता हो। उसकी प्रतीति अवश्य पर-सापेक्ष है परन्तु स्वरूप तो व्यक्तिनिष्ठ ही है। इसको निमित्त बनाकर जो अनेक व्यक्तियों में अभेद कहा जाता है, वह वास्तविक है, वास्तविक नहीं है। ऐसी दशा में दही और ऊँट में अभेद व्यवहार एक पुद्गल सामान्य की दृष्टि में जो किया जा सकता है वह औपचारिक कल्पना है। ऊँट चेतन है जबकि दही में चेतना नहीं पाई जाती, अतः उन दोनों में पुद्गल सामान्य की दृष्टि में अभेद व्यवहार करना अनुचित ही है। ऊँट के शरीर और दही के परमाणुओं





नहीं हो पाता है। इस समय कथन का गीधा लागाने यह हुआ कि वस्तु अनेकात्मक है, उसमें अनन्त धर्म हैं। अब उसे किसी एक रूप में नहीं कहा जा सकता है। अनेकात्मक दर्शन भी तो यही कहता है कि वस्तु मूलतः अनन्तधर्मात्मक है और उसका पूर्णरूप अनिवार्य होने में उसका एक-एक धर्म ने कथन करने समय स्याद्वाद पद्धति का ध्यान रचना चाहिये।

यदि तत्त्वोपलब्धकार ने वस्तु के विधेयात्मक रूप पर ध्यान दिया होता तो वे स्वयं वस्तु के अनन्तधर्मात्मक स्वरूप को समझ लेते, किन्तु शब्दों की एक-धर्मवाचक सामर्थ्य के कारण वे उद्गमन में रूँध गये हैं। उस उपलब्धन से निकलने का उपाय स्याद्वाद ही बनाना है कि हमारा प्रत्येक कथन साधे होना चाहिये और उसे गुनिश्चित विवक्षा या दृष्टिकोण से प्रतिपादन करना चाहिये।

### आचार्य ध्योमशिव और स्याद्वाद

आचार्य ध्योमशिव प्रशस्तपादभाष्य के टीकाकार है। आपने भाष्य पर ध्योमवती नामक टीका लिखी है। उसमें अनेकात्मक ज्ञान को मिथ्या रूप बनाने के लिये आप उन्हीं विरोध प्रदर्शक प्राचीन मुक्तियों को उपस्थित करते हैं कि—एक धर्मों में विधि-प्रतिषेध रूप दो विरोधी धर्मों की सम्भावना नहीं है। मुक्ति में भी अनेकात्मकत्व से वही मुक्त भी होगा और वही ससारी भी। इसी तरह अनेकात्मक में अनेकात्मक मानने से दूषण आता है।<sup>१</sup>

लेकिन यही विचारणीय यह है कि जिस प्रकार एक चित्र अवयवी में चित्ररूप एक होकर भी अनेक आकार वाला होता है। एक ही पृथ्वीत्व सामान्य स्व-व्यक्तियों में अनुगत होने के कारण सामान्य होकर भी जलादि से व्यावृत्त होने से विशेष भी कहा जाता है और मेचकरत्न एक होकर भी अनेकाकार होता है। उसी प्रकार एक ही द्रव्य अनेकात्मक हो सकता है। उसमें कोई विरोध नहीं है। मुक्ति में भी अनेकात्मक लग सकता है। एक ही आत्मा जो अनादि से बद्ध या वही कर्मबंधन से मुक्त हुआ, अनएव उस आत्मा को वर्तमान पर्याय की दृष्टि से मुक्त तथा अतीत पर्यायों की दृष्टि से अमुक्त कह सकते हैं। उसमें कोई विरोध नहीं है। द्रव्य तो अनादि अतत् होता है। उसमें प्रैकालिक पर्यायों की दृष्टि से अनेक व्यवहार हो सकते हैं। मुक्त तो कर्मबंधन से हुआ है स्व-स्वरूप से तो वह सदा अमुक्त (स्व-स्वरूप स्थित) ही है। अनेकात्मक में भी अनेकान्त लगता है। जिसका पूर्व में सचेत किया जा चुका है कि नय की अपेक्षा एकान्त है और प्रमाण की अपेक्षा वस्तुतत्त्व अनेकात्मक रूप है।

आत्मसिद्धि प्रकरण में जब आचार्य ध्योमशिव आत्मा को स्व-सवेदन-प्रत्यक्ष का विषय मिद्ध करते हैं तब वहाँ यह प्रश्न हुआ कि—'आत्मा तो कर्ता है, वह उसी

सर्व स्वस्वदेन का कर्म करने हो सकता है ?' इस प्रश्न का समाधान अनेकानेक का भाष्य लेकर वही इस प्रकार दिया गया है कि—'इसमें कोई विरोध नहीं है, सधन के से दोनों रूप हो सकते हैं। स्वस्वपने की ओरता वह बातों है और ज्ञान का विषय होने से बने है' इस प्रकार भाष्य में अविरोधी अनेक धर्म मानने से तो उन्हें कोई विरोध नहीं है किन्तु अनेकानेक की विचारदृष्टि में विरोध दिस गया। जिसमें शत्रु होता है कि आचार्य व्योमगिरि पर तत्कालीन बानावरण का कितना प्रभाव था कि सर्व व्याख्या सिद्धान्त के समर्थक होकर भी उनकी का विरोध करते हैं।

श्री भास्कर षट् और व्याख्या

बहुमुख के भाष्यकारों में भास्कर षट् भेदाभेदादी माने जाते हैं। इन्होंने अपने भाष्य में गङ्गाचार्य का गहन किया है किन्तु 'नैकस्मिन् सत्प्रमाणं' सूत्र में आह्वयन की समीक्षा के प्रसंग में गङ्गाचार्य का ही अनुसरण करके सप्तमगी में विरोध और अनवधारण नामक दोष देते हैं। वे कहते हैं कि 'सब अनेकान्त रूप हैं ऐसा निश्चय करने हो या नहीं ? यदि हाँ, तो वह एतान्त हो गया और यदि नहीं तो निश्चय भी अनिश्चय रूप होने से निश्चय नहीं रह जायेगा। अतः ऐसे शास्त्र के प्रमेय अन्वयानुव्य है।'

भास्कर षट् के विचारों की समीक्षा करने के पूर्व हम भेदाभेद के बारे में उनके शत्रु समाधान की उल्लिखित करते हैं, जिसमें उनकी सही दृष्टि का ज्ञान हो सके। भास्कर भाष्य में उन्होंने लिखा है:—

संज्ञा—भेद और अभेद में तो विरोध है ?

समाधान—यह प्रमाण और प्रमेय तत्त्व को न समझने वालों की शक्ती है। जो वस्तु प्रमाण से त्रिम रूप से परिच्छिन्न हो वह उसी रूप में है। गो, अश्व आदि धर्म पदार्थ भिन्न-भिन्न ही प्रतीत होते हैं।<sup>१</sup> सर्वथा अभिन्न या भिन्न पदार्थ कोई नहीं है। मत्ता, ज्योत्स्व और द्रव्यत्व आदि सामान्य रूप से सब अभिन्न हैं और व्यक्तित्व

१ अचान्तनः कर्तृत्वादेकस्मिन् काले कर्मत्वात्तत्त्वेनाप्रत्यक्षत्वम् तन्न, सक्षणभेदेन तदुत्पत्तेः तथाहि—ज्ञानविषयीर्षादारावस्य कर्तृसक्षणम्योपपत्ते कर्तृत्वम्, तद्वैद्य च क्रियाया व्याप्यत्वोपपत्तेः कर्मत्व चेति न दोषः सक्षणतन्त्रत्वाद् वस्तु व्यवस्थायाः। —प्रशस्तपाद भाष्य व्योमवती टीका, पृ० ३६२

२ यदप्युक्तं भेदाभेदयोर्विरोध इति, तदभिधीयते, अनिरूपित प्रमाण-प्रमेयतत्त्वस्येदं शोधम्—

यत्प्रमाणीः परिच्छिन्नमविच्छिन्नं हि तत्तथा।

वस्तुज्ञानं गङ्गाचार्यदिभिर्भाष्यैः प्रतीयते॥

मात्र व्यवहारसत्य ही बन सकता है और कल्पना की दौड़ का चरम् बिंदु भी हो सकता है परन्तु उसका तत्त्व सत् या परमार्थसत् होना नितान्त श्रमभव है। अतः इतना बड़ा अभेद जिसमें चेतन-अचेतन, मूर्त, अमूर्त आदि सभी लीन हो जायें, कल्पना साम्राज्य की चरम कोटि है और इस कल्पना कोटि को परमार्थ सत् न मानने के कारण जैनदर्शन का स्याद्वाद सिद्धांत यदि आपको मूल तत्त्व का स्वरूप समझने में नितान्त असमर्थ प्रतीत होता है तो यह आपकी कल्पना की दौड़ ही है।

स्याद्वाद सिद्धांत की समीक्षा के प्रकरण में उपाध्यायजी ने आगे लिखा है कि 'इसी कारण यह व्यवहार तथा परमार्थ के बीचोंबीच तत्त्व-विचार को कतिपय धाण के लिये विथम्भ तथा विराम देने वाले विथाम गृह से बढ़कर अधिक महत्व नहीं रखता।' उक्त कथन में आप यह कहना चाहते हैं कि प्रत्येक दर्शन को उस काल्पनिक अभेद तक पहुँचना ही चाहिए, जिसको आपने कल्पित कर लिया है। परन्तु जब स्याद्वाद वस्तु का विचार कर रहा है तब वह परमार्थ सत् वस्तु की सीमा को कैसे लांघ सकता है? ब्रह्मकवाद न केवल युक्ति विरुद्ध ही है, किन्तु आज के विज्ञान में उसके एकीकरण का कोई वास्तविक मूल्य सिद्ध नहीं होता। विज्ञान ने अणु का भी विश्लेषण किया है और प्रत्येक परमाणु की अपनी-अपनी मौलिक और स्वतंत्र सत्ता स्थापित कर दी है, तब यदि स्याद्वाद वस्तु को अनेकान्तात्मक सीमा पर पहुँचाकर बुद्धि को विराम देता है तो ऐसा सिद्ध करना उसका भ्रूषण ही है। काल्पनिक अभेद से वास्तविक स्थिति की उपेक्षा करना बुद्धि का खिलवाड़ मात्र ही है।

### अ० देवराज और स्याद्वाद

आपने अपनी पुस्तक 'पूर्वी और पश्चिमी दर्शन' में पृष्ठ ६५ पर स्यात् शब्द का 'कदाचित्' अनुवाद किया है, जो बहुत ही ध्रमपूर्ण है। कदाचित् शब्द कालापेक्ष है और उगका मोघा अर्थ है किसी समय, तथा प्रचलित अर्थ में कदाचित् शब्द सत्त्व से मिलता-जुलता है। वस्तु में अस्तित्व और नास्तित्व धर्म एक ही काल में रहते हैं न कि भिन्न काल में। स्यादस्ति-नास्ति का अर्थ कदाचित् अस्ति (है) और कदाचित् नास्ति (नहीं है)—यह अर्थ नहीं है, किन्तु सह (एक साथ) अस्ति और नास्ति है। स्यात् का सही और सटीक अर्थ है—अपेक्षा विरोध से अर्थात् एक निश्चित प्रकार से। यानी अमुक निश्चित दृष्टिकोण से वस्तु 'अस्ति' है और उसी समय दूसरे निश्चित दृष्टिकोण में 'नास्ति' है, इनमें वास्तविक भेद नहीं है। क्योंकि अपेक्षा प्रयुक्त निश्चयवाद ही स्याद्वाद का अध्यात्म वाच्यार्थ हो सकता है।

### श्री हनुमन्तराव एम० ए० और स्याद्वाद

श्री हनुमन्तराव एम० ए० ने अपने Jain Instrumental Theory of Knowledge नामक लेख में जो इण्डियन फिलॉसॉफीकल कांग्रेस के किसी अधिवेशन

में पड़ा गया था, लिया है कि 'स्याद्वाद सरल समझने का मार्ग उपस्थित करता है, वह पूर्ण सत्य तक नहीं ले जाता' आदि। ये विचार भी उसी तरह के हैं, जिनकी पूर्ण में सही स्थिति बननाई जा चुकी है कि ऐसे विचार स्याद्वाद के स्वरूप को न समझने पर वस्तुस्वरूप की उपेक्षा करने के परिणामस्वरूप उत्पन्न हुए हैं। वस्तु तो अपने स्थान पर अपने विराट रूप में स्थित है, उसमें अनन्त धर्म हैं जो हमें परस्पर विरोधी मान्य होने हुए भी अविरोध भाव से विद्यमान हैं। परन्तु हमारी दृष्टि में विरोध और एकता होने में हम उसकी यथार्थ स्थिति को नहीं समझ पा रहे हैं।

प्रो० एम० के० ब्रैन्थामकर और स्याद्वाद

प्रांसेमर महोदय एक प्रसंग पर लिखते हैं—'ब्रैन्थाम का प्रमाण सम्बन्धी भाग अनन्त और अनन्त है, अगर वह स्याद्वाद के आधार पर लिया जाये तो S (एम) हो सकता है, S (एम) नहीं हो सकता है, दोनों हो सकते हैं, P (पी) नहीं हो सकता इस प्रकार का निषेधात्मक और अर्थव्यवादी (एपुनोस्टिक) ब्रन्थाम कोई गिद्दान नहीं हो सकता।' इसका समाधान यही है कि स्याद्वादी किसी भी वस्तु के विषय में निर्णय देने हुए यही कहेगा कि अमुक अपेक्षा में ही ऐसा है। तब प्रश्न उठ सकता है कि 'अमुक अपेक्षा में' ऐसा क्यों कहा जाये? तो हमका उत्तर होगा कि हमने बिना व्यदहार ही नहीं खेपा। अमुक रेखा छोटी है या बड़ी यह प्रश्न ही तब तक पैदा नहीं होगा जब तक कि हमारे मस्तिष्क में दूसरी रेखा की कोई कल्पना नहीं होगी। इस स्थिति में अनिश्चितता नहीं किन्तु यथार्थता यह होगी कि रेखा बड़ी या छोटी है भी, नहीं भी। यह तर्क धीरे-धीरे चलकर के तर्क पर भी लागू होता है कि रेखा बड़ी भी है छोटी की अपेक्षा में, छोटी भी है बड़ी की अपेक्षा में, छोटी-बड़ी दोनों ही नहीं हैं समरेखा की अपेक्षा में। इसी प्रकार में S है अपेक्षी भाषा की अपेक्षा में, S मुक्त अक्षर का बिन्दु है मस्तक भाषा की अपेक्षा में। दोनों ही दोनों भाषाओं की अपेक्षा में। दोनों नहीं हैं अन्य भाषाओं की अपेक्षा में। इस प्रकार स्याद्वाद अपनी अपेक्षाओं से वस्तु का पूर्णरूपेण बचन करने के कारण पूर्ण निष्ठा है। वह न तो अर्थव्यवादी है और न निषेधात्मक दृष्टि है। उसकी दृष्टि तो यही है जैसा कि वस्तु स्वरूप है।

सर राधाकृष्णन और स्याद्वाद

भारत के सुप्रसिद्ध विचारक सर डॉ० राधाकृष्णन् ने अपने ग्रन्थ 'इण्डियन फिलॉसफी' (भाग १, पृष्ठ ३०५-६) में स्याद्वाद पर अपने विचार प्रकट करते हुए लिखा है—'इसमें हमें केवल मार्पेक्षिक अथवा अर्ध सत्य का ज्ञान हो सकता है। स्याद्वाद से हम पूर्ण सत्य को नहीं जान सकते। दूसरे शब्दों में स्याद्वाद हमें अर्ध सत्यों के पास लाकर खड़ा कर देता है और इन्हीं अर्धसत्यों को पूर्ण सत्य मान लेने की प्रेरणा देता है परन्तु केवल निश्चित-अनिश्चित अर्ध सत्यों को मिलाकर एक साथ रख देने में वह पूर्ण सत्य नहीं कहा जा सकता।' आदि।

मात्र व्यवहारमत्त ही बन सकता है और कल्पना की दौड़ का चरम् बिंदु भी हो सकता है परन्तु उसका तत्त्व सत् या परमार्थसत् होना नितान्त अशंभव है। अतः इतना बड़ा अभेद जिसमें चेतन-अचेतन, मूर्त, अमूर्त आदि सभी सीन हो जायें, कल्पना साम्राज्य की चरम कोटि है और इस कल्पना कोटि को परमार्थ सत् न मानने के कारण जैनदर्शन का स्याद्वाद सिद्धांत यदि आपको मूल तत्त्व का स्वरूप समझने में नितान्त अगम्य प्रतीत होता है तो यह आपकी कल्पना की दौड़ ही है।

स्याद्वाद सिद्धांत की समीक्षा के प्रकरण में उपाध्यायजी ने आगे लिखा है कि 'इसी कारण यह व्यवहार तथा परमार्थ के बीचोंबीच तत्त्व-विचार को कनिष्ठ धारण के लिये विप्रश्म तथा विराम देने वाले विप्रश्म गृह से बढ़कर अधिक महत्व नहीं रखता।<sup>१</sup> उक्त कथन में आप यह कहना चाहते हैं कि प्रत्येक दर्शन को उस काल्पनिक अभेद तक पहुँचना ही चाहिए, जिसको आपने कल्पित कर लिया है। परन्तु जब स्याद्वाद वस्तु का विचार कर रहा है तब वह परमार्थ सत् वस्तु की सीमा को कैसे लाय सकता है? ब्रह्मवाद न केवल युक्ति विरुद्ध ही है, किन्तु आज के विज्ञान में उसके एकीकरण का कोई वास्तविक मूल्य सिद्ध नहीं होता। विज्ञान ने अणु का भी विश्लेषण किया है और प्रत्येक परमाणु की अपनी-अपनी मौलिक और स्वतंत्र सत्ता स्थापित कर दी है, तब यदि स्याद्वाद वस्तु को अनेकान्तात्मक सीमा पर पहुँचाकर बुद्धि को विराम देता है तो ऐसा सिद्ध करना उसका भ्रूषण ही है। काल्पनिक अभेद में वास्तविक स्थिति की उपेक्षा करना बुद्धि का खिलवाड़ मात्र ही है।

### श्री० देवराज और स्याद्वाद

आपने अपनी पुस्तक 'पूर्वी और पश्चिमी दर्शन' में पृष्ठ ६५ पर स्यात् शब्द का 'कदाचित्' अनुवाद किया है, जो बहुत ही ध्रमपूर्ण है। कदाचित् शब्द कालांतर है और उसका सीधा अर्थ है किसी समय; तथा प्रचलित अर्थ में कदाचित् शब्द संशय से मिलता जुलता है। वस्तु में अस्तित्व और नास्तित्व धर्म एक ही काल में रहते हैं न कि भिन्न काल में। स्यादस्ति-नास्ति का अर्थ कदाचित् अस्ति (है) और कदाचित् नास्ति (नहीं है)—यह अर्थ नहीं है, किन्तु सह (एक साथ) अस्ति और नास्ति है। स्यात् का सही और सटीक अर्थ है—अपेक्षा विशेष से अर्थात् एक निश्चित प्रकार से। यानी अमुक निश्चित दृष्टिकोण से वस्तु 'अस्ति' है और उसी समय दूसरे निश्चित दृष्टिकोण में 'नास्ति' है, इनमें कालभेद नहीं है। क्योंकि अपेक्षा प्रयुक्त निरवयवाद ही स्याद्वाद का अध्यात्म वाक्यार्थ हो सकता है।

### श्री हनुमन्तराव एम० ए० और स्याद्वाद

श्री हनुमन्तराव एम० ए० ने अपने Jain Instrumental Theory of Knowledge नामक लेख में जो इण्डियन फिलॉसॉफीकल काँग्रेस के किसी अधिवेशन

मे पढ़ा गया था, लिखा है कि 'स्याद्वाद सरल समझौते का मार्ग उपस्थित करता है, वह पूर्ण सत्य तक नहीं ले जाता' आदि। ये विचार भी उसी तरह के हैं, जिनकी पूर्व में सही स्थिति बतलाई जा चुकी है कि ऐसे विचार स्याद्वाद के स्वरूप को न समझने पर वस्तुस्वरूप की उपेक्षा करने के परिणामस्वरूप उत्पन्न हुए हैं। वस्तु तो अपने स्थान पर अपने विराट रूप में स्थित है, उसमें अनन्त धर्म हैं जो हमें परस्पर विरोधी मालूम होते हुए भी अविरुद्ध भाव से विद्यमान हैं। परन्तु हमारी दृष्टि में विरोध और एकांगिना होने से हम उसकी यथार्थ स्थिति को नहीं समझ पा रहे हैं।

प्रो० एस० के० बेलवालकर और स्याद्वाद

प्रोफेसर महोदय एक प्रसंग पर लिखते हैं—'जैनदर्शन का प्रमाण सम्बन्धी भाग अनमेल और असंगत है, अगर वह स्याद्वाद के आधार पर लिया जाये तो S (एस) हो सकता है, S (एस) नहीं हो सकता है दोनों हो सकते हैं, P (पी) नहीं हो सकता इस प्रकार का निपेधारमक और अज्ञेयवादी (एग्नोस्टिक) वक्तव्य कोई गिद्धान नहीं हो सकता।' इसका समाधान यही है कि स्याद्वादी किसी भी वस्तु के विषय में निर्णय देते हुए यही कहेगा कि अमुक अपेक्षा से ही ऐसा है। तब प्रश्न उठ सकता है कि 'अमुक अपेक्षा से' ऐसा क्यों कहा जाये? तो इसका उत्तर होगा कि इसके बिना व्यवहार ही नहीं चलेगा। अमुक रेखा छोटी है या बड़ी यह प्रश्न ही तब तक पैदा नहीं होगा जब तक कि हमारे मस्तिष्क में दूसरी रेखा की कोई कल्पना नहीं होगी। इस स्थिति में अनिश्चितता नहीं किन्तु यथार्थता यह होगी कि रेखा बड़ी या छोटी है भी, नहीं भी। यह तर्क श्री बेलवालकर के तर्क पर भी लागू होता है कि रेखा बड़ी भी है छोटी की अपेक्षा से, छोटी भी है बड़ी की अपेक्षा से, छोटी-बड़ी दोनों ही नहीं है समरेखा की अपेक्षा से। इसी प्रकार से S है अंग्रेजी भाषा की अपेक्षा से, S लुप्त अक्षर का चिन्ह है मस्कृत भाषा की अपेक्षा से। दोनों है दोनों भाषाओं की अपेक्षा से। दोनों नहीं है अन्य भाषाओं की अपेक्षा से। इस प्रकार स्याद्वाद अपनी अपेक्षाओं से वस्तु का पूर्णरूपेण कथन करने के कारण पूर्ण सिद्धांत है। वह न तो अज्ञेयवादी है और न निपेधारमक दृष्टि है। उसकी दृष्टि तो वही है जैसा कि वस्तु स्वरूप है।

सर राधाकृष्णन और स्याद्वाद

भारत के सुप्रसिद्ध विचारक सर डॉ० राधाकृष्णन् ने अपने ग्रन्थ इण्डियन फिलासफी (भाग १, पृष्ठ ३०५-६) में स्याद्वाद पर अपने विचार प्रकट करते हुए लिखा है—'इससे हमें केवल सापेक्षिक अथवा अर्ध सत्य का ज्ञान हो सकता है। स्याद्वाद से हम पूर्ण सत्य को नहीं जान सकते। दूसरे शब्दों में स्याद्वाद हमें अर्ध सत्यों के पास लाकर खड़ा कर देता है और इन्हीं अर्धसत्यों को पूर्ण सत्य मान लेने की प्रेरणा देता है परन्तु केवल निश्चिन्-अनिश्चिन् अर्ध सत्यों को मिलाकर एक साथ रख देने में वह पूर्ण सत्य नहीं कहा जा सकता।' आदि।

मान व्यवहारगत ही बन सकता है और कल्पना की दौड़ का चरम् बिंदु भी हो सकता है परन्तु उगका गत्य गत या परमार्थम् होना निगान्त अगम्य है। अन इतना बड़ा अभेद त्रिगमे चेतन-अचेतन, मूर्त, अमूर्त आदि सभी चीजों हो जायें, कल्पना साध्याय्य की चरम कोटि है और इस कल्पना कोटि को परमार्थ तत् न मानने के कारण जैनदर्शन का स्याद्वाद गिड़ान्त यदि आपको मूल तत्त्व का स्वल्प समझने में निगान्त अगम्य प्रतीत होता है तो यह आपकी कल्पना की दौड़ ही है।

स्याद्वाद गिड़ान्त की समीक्षा के प्रकरण में उपाध्यायजी ने आगे लिया है कि 'इसी कारण यह व्यवहार तथा परमार्थ के बीचोबीच तत्त्व-विचार को कल्पित धन के लिये विश्रम्भ तथा विगम देने वाले विश्राम गृह से बढकर अधिक महत्व नहीं रखता।' उक्त कथन में आप यह कहना चाहते हैं कि प्रत्येक दर्शन को उस काल्पनिक अभेद तक पहुँचना ही चाहिए, त्रिगको आगने कल्पित कर लिया है। परन्तु जय स्याद्वाद वस्तु का विचार कर रहा है तब यह परमार्थम् वस्तु की सीमा को कैसे साध सकता है ? ब्रह्मवाद न केवल युक्ति विश्रद्ध ही है, किन्तु आज के विज्ञान में उसके एकीकरण का कोई वास्तविक मूल्य सिद्ध नहीं होता। विज्ञान ने अणु का भी विश्लेषण किया है और प्रत्येक परमाणु की अपनी-अपनी मोनिक और स्वतन्त्र सत्ता स्थापित कर दी है, तब यदि स्याद्वाद वस्तु को अनेकान्तात्मक सीमा पर पहुँचाकर वृद्धि को विराम देना है तो ऐसा सिद्ध करना उगका भ्रूषण ही है। काल्पनिक अभेद से वास्तविक स्थिति की उपेक्षा करना वृद्धि का खिलवाड़ मात्र ही है।

### ३। देवराज और स्याद्वाद

आपने अपनी पुस्तक 'पूर्वी और पश्चिमी दर्शन' में पृष्ठ ६५ पर स्यात् शब्द का 'कदाचित्' अनुवाद किया है, जो बहुत ही भ्रमपूर्ण है। कदाचित् शब्द कालापेक्ष है और उसका सीधा अर्थ है किसी समय, तथा प्रचलित अर्थ में कदाचित् शब्द संशय से मिलता-जुलता है। वस्तु में अस्तित्व और नास्तित्व धर्म एक ही काल में रहते हैं न कि भिन्न काल में। स्यादस्ति-नास्ति का अर्थ कदाचित् अस्ति (है) और कदाचित् नास्ति (नहीं है)—यह अर्थ नहीं है, किन्तु सह (एक साथ) अस्ति और नास्ति है। स्यात् का सही और सटीक अर्थ है—अपेक्षा विशेष से अर्थात् एक निश्चित प्रकार से। यानी अमुक निश्चित दृष्टिकोण से वस्तु 'अस्ति' है और उसी समय दूसरे निश्चित दृष्टिकोण से 'नास्ति' है, इनमें कालभेद नहीं है। क्योंकि अपेक्षा प्रयुक्त निश्चयवाद ही स्याद्वाद का अध्रान्त वाच्यार्थ हो सकता है।

### ४। हनुमन्तराव एम० ए० और स्याद्वाद

श्री हनुमन्तराव एम० ए० ने अपने Jain Instrumental Theory of Knowledge नामक लेख में जो इण्डियन फिलॉसॉफीकल काग्रेस के किसी अधिवेशन

में पड़ा गया था, लिखा है कि 'स्याद्वाद सरत समझीने का मार्ग उपस्थित करता है, वह पूर्ण सत्य तक नहीं ले जाता' आदि। ये विचार भी उसी तरह के हैं, जिनकी पूर्व में सही स्थिति बतलाई जा चुकी है कि ऐसे विचार स्याद्वाद के स्वरूप को न समझने पर वस्तुस्वरूप की अपेक्षा करने के परिणामस्वरूप उत्पन्न हुए हैं। वस्तु तो अपने स्थान पर अपने विराट रूप में स्थित है, उसमें अनन्त धर्म हैं जो हमें परस्पर विरोधी मान्य हो रहे हुए भी अविरोध भाव से विद्यमान हैं। परन्तु हमारी दृष्टि में विरोध और एकांगिना होने से हम उसकी वयार्थ स्थिति को नहीं समझ पा रहे हैं।

प्रो० एस० के० बेलवालकर और स्याद्वाद

प्रोफेसर महोदय एक प्रश्न पर लिखते हैं—'जैनदर्शन का प्रमाण सम्बन्धी भाग अनमेल और असंगत है, अगर वह स्याद्वाद के आधार पर लिया जाये तो S (एस) हो सकता है, S (एस) नहीं हो सकता है दोनों हो सकते हैं, P (पी) नहीं हो सकता इस प्रकार का निषेधात्मक और अज्ञेयवादी (एग्नोस्टिक) वक्तव्य कोई गिद्धान नहीं हो सकता।' इसका समाधान यही है कि स्याद्वादी किसी भी वस्तु के विषय में निर्णय देने हुए यही कहेगा कि अमुक अपेक्षा से ही ऐसा है। तब प्रश्न उठ सकता है कि 'अमुक अपेक्षा से' ऐसा क्यों कहा जाये? तो इसका उत्तर होया कि इसके बिना व्यवहार ही नहीं चलेगा। अमुक रेखा छोटी है या बड़ी यह प्रश्न ही तब तक पैदा नहीं होगा जब तक कि हमारे मस्तिष्क में दूसरी रेखा की कोई कल्पना नहीं होगी। इस स्थिति में अनिश्चितता नहीं किन्तु वयार्थता यह होगी कि रेखा बड़ी या छोटी है भी, नहीं भी। यह तर्क श्री बेलवालकर के तर्क पर भी लागू होता है कि रेखा बड़ी भी है छोटी की अपेक्षा से, छोटी भी है बड़ी की अपेक्षा से, छोटी-बड़ी दोनों ही नहीं है समरेखा की अपेक्षा से। इसी प्रकार में S है अंग्रेजी भाषा की अपेक्षा से, S वृत्त अक्षर का चिह्न है मस्कृत भाषा की अपेक्षा से। दोनों हैं दोनों भाषाओं की अपेक्षा से। दोनों नहीं है अन्य भाषाओं की अपेक्षा से। इस प्रकार स्याद्वाद अपनी अपेक्षाओं से वस्तु का पूर्णरूपेण कथन करने के कारण पूर्ण सिद्धांत है। वह न तो अज्ञेयवादी है और न निषेधात्मक दृष्टि है। उसकी दृष्टि तो वही है जैसा कि वस्तु स्वरूप है।

सर राधाकृष्णन और स्याद्वाद

भारत के सुप्रसिद्ध विचारक सर डॉ० राधाकृष्णन ने अपने ग्रन्थ इण्डियन फिलॉसफी (भाग १, पृष्ठ ३०५-६) में स्याद्वाद पर अपने विचार प्रकट करते हुए लिखा है—'इससे हमें केवल सापेक्षिक अथवा अर्ध सत्य का ज्ञान हो सकता है। स्याद्वाद से हम पूर्ण सत्य को नहीं जान सकते। दूसरे शब्दों में स्याद्वाद हमें अर्ध सत्यों के पास लाकर खड़ा कर देता है और इन्हीं अर्धसत्यों को पूर्ण सत्य मान लेने की प्रेरणा देता है परन्तु केवल निश्चित-अनिश्चित अर्ध सत्यों को मिलाकर एक साथ रख देने में वह पूर्ण सत्य नहीं कहा जा सकता।' आदि।



उक्त कथन पर विचार करने से पहले हमें यह तो मानना ही पड़ेगा कि स्याद्वाद स्वयं अपने आप में इतना पुष्ट है कि राधाकृष्णन् का तर्क उसे हतप्रभ नहीं कर सकता है। उन्होंने यह बताने की कहीं भी कृपा नहीं की है। कि स्याद्वाद ने निश्चित-अनिश्चित अर्धसत्त्वों को पूर्ण सत्य मान लेने की प्रेरणा कैसे दी है। हाँ, वह वेदान्त की तरह चेतन और अचेतन के काल्पनिक अभेद की दीड़ में अवश्य सम्मिलित नहीं हुआ और न किसी ऐसे मिश्रांत के समन्वय का संकेत करता है, जिसमें वस्तु-स्थिति की उपेक्षा की गई हो। वे स्याद्वाद की समन्वय दृष्टि को अर्धसत्त्वों के पास लाकर पटकना समझते हैं परन्तु जब प्रत्येक वस्तु स्वरूपतः अनन्तधर्मात्मक है तब उस वास्तविक नतीजे पर पहुँचने को अर्ध-सत्य कैसे कह सकते हैं? हाँ, स्याद्वाद उस प्रमाण विरुद्ध काल्पनिक अभेद की ओर वस्तुस्थिति मूलक दृष्टि से नहीं जा सकता है। स्याद्वाद तो यह मानकर चलता है कि विश्व में निरपेक्ष सत्य कुछ है ही नहीं तो फिर हमारे मन में उसके लिए मोह क्यों उठे। आचार्य धर्मकीर्ति ने इसी बात को कहा है कि—यदि पदार्थों को स्वयं यह अभीष्ट है तो हम उन्हें निरपेक्ष बनाने वाले कौन होते हैं? वेसे जैनदर्शन में परम संग्रह नय की दृष्टि से एक चरम अभेद की कल्पना भी की गई है जिसमें सद् रूप से सभी चेतन और अचेतन समा जाते हैं—सर्वमेकं सद् विशेषात्—सब एक हैं सत् रूप से, चेतन अचेतन में कोई भेद नहीं है। परन्तु यह एक कल्पना ही है। क्योंकि ऐसा कोई एक 'वस्तु सत्' नहीं है जो प्रत्येक मौलिक द्रव्य में अनुगत रहता है। अनएव किसी को चरम अभेद की कल्पना ही देखना हो तो वह जैनदर्शन के परमसंग्रहनय में देखी जा सकती है। परन्तु वह अभेद भी सादृश्यमूलक अभेदोपचार ही होगा, वास्तविक नहीं। बुद्धिगत काल्पनिक अभेद हमारे आनन्द का विषय हो सकता है, परन्तु इससे दो द्रव्यों की एक सत्ता स्थापित नहीं हो सकती है। सापेक्ष सत्य के बारे में विचारकों को जो सन्देहशीलता लगनी है उसका कारण यह है कि सापेक्ष सत्य का पूर्ण सत्य वास्तविक सत्य से परे सोच लिया जाता है, किन्तु वस्तुतः सापेक्ष सत्य उनसे भिन्न नहीं है।

यह पहले भी स्पष्ट किया जा चुका है और यहाँ पुनः दुहराते हैं कि स्याद्वाद पदार्थों को जानने की एक दृष्टि है। स्याद्वाद स्वयं अन्तिम सत्य नहीं है। वह हमें अन्तिम सत्य तक पहुँचाने के लिए केवल मार्गदर्शक का काम करता है। स्याद्वाद से व्यवहारसत्य के जानने में उपस्थित होने वाले विरोधों का समन्वय किया जा सकता है। इसलिए जैनदर्शनकारों ने स्याद्वाद को व्यवहारसत्य माना है। व्यवहारसत्य के भावे जैनदर्शन में निरपेक्ष सत्य भी माना गया है जिसे पारिभाषिक शब्दों में वैश्वज्ञान कहा जाता है। स्याद्वाद में सम्पूर्ण पदार्थों का क्रम-क्रम से ज्ञान होना है किन्तु वैश्वज्ञान सत्य प्राप्ति की उत्कृष्ट दशा है, उसमें सम्पूर्ण पदार्थ और उन पदार्थों की अनन्त पर्याये एक मास प्रतिभासित होती है। स्याद्वाद का क्षेत्र सीक-

व्यवहार भी है और दृश्यमान भी है, जिसका परिज्ञान सत्यमयी द्वारा हो जाता है। स्वाध्वार हमें वेबन जैसे-जैसे अर्थसत्त्वों को ही पूर्ण सत्य मान लेने के लिए बाध्य नहीं करता है किन्तु सत्य के दर्शन करने के लिए अनेक मार्गों की सोच करता है। स्वाध्वार का बयान है कि मनुष्य की अन्तिम सीमा है, इसीलिए बहुआपेक्षिक सत्य को ही जान सकता है। हमने पहले व्यावहारिक विरोधों का समन्वय करके आपेक्षिक सत्य को प्राप्त करना चाहिये और आपेक्षिक सत्य को जानने के बाद हम पूर्ण सत्य के वन-ज्ञान का साक्षात्कार करने के अधिकारी हो सकते हैं।

यद्यपि स्वाध्वार को विरोधी समानोषकों के भरपूर आरोप सहन करने पड़े हैं परन्तु भयवान महावीर अन्तर्जगत् में बाली वस्तु के सम्बन्ध में व्यवस्थित और पूर्ण निष्पक्षवादी थे। उन्होंने न वेबन वस्तु का अनेकान्त स्वरूप ही बताया किन्तु उसके जानने देने के उपाय—सब दृष्टियाँ और उसके प्रतिपादन का प्रकार—स्वाध्वार भी बताया। स्वाध्वार न तो सम्यक्वाद है न अज्ञानवाद है, न किञ्चित्वाद है और न सम्यक्वाद या अधीष्टवाद ही है। बहुतांश अपेक्षा से प्रदुष्ट होने वाला निष्पक्षवाद है। इसीलिए स्वाध्वार सम्पूर्ण जैसे-जैसे दर्शनों का उन-उनकी दृष्टि को समायोजन स्वरूप समन्वय करने में समर्थ है। इतना सब कुछ होने पर भी जो अपने एकांगी दृष्टिकोण से स्वाध्वार पर आरोप लगाते हैं, उनके लिए क्या कहा जा सकता है। हम तो यही आशा करते हैं कि मानव अहिंसा के विभाग और जीवन को संवारी बनाने के लिए स्वाध्वार का उपयोग किया जाये।

आदीपमा व्योम-समस्वभाव,  
 स्याद्वादमुद्रानतिभेदवस्तु ।  
 तन्निमित्तमेवंकमनित्यमन्य—  
 दितित्वदाज्ञाद्विषतां प्रलापाः ॥  
 × × ×  
 नीति-विरांघ्रवसी,  
 लोक-व्यवहारवत्तकः सम्यक् ।  
 परमागमस्य धीज,  
 भुवनैकगुरुर्जयत्यनेकान्तः ॥  
 × × ×  
 वीर-वदन-हिमवन से इसका  
 घारावाहिक पुण्य प्रवाह ।  
 बहता आता संसृति पथ मे,  
 जिसका है साहित्य अषाह ॥

## स्याद्वाद साहित्य का विकास : ऐतिहासिक दृष्टि

०

अहिंसा और अनेकांत ये जैनधर्म के दो मूल सिद्धांत हैं। भगवान महावीर ने इन्हीं दो मूल सिद्धांतों पर अधिक बल दिया है। महावीर परम अहिंसक थे। वे शारीरिक अहिंसा के समान ही मानसिक अहिंसा-पालन पर भी जोर देते थे। उनका निश्चित मत था कि उपशम वृत्ति से ही मनुष्य का कल्याण हो सकता है, और यही वृत्ति मोक्ष का साधन है। मानसिक, वाचिक और कायिक इन त्रिविध अहिंसा की परिपूर्ण साधना और स्थायी प्रतिष्ठा वस्तु स्वरूप के यथार्थ दर्शन के बिना होना अशक्य है। हम भले ही शरीर से दूसरे की हिंसा न करें किन्तु वचन-व्यवहार और चित्तगत विचार यदि विषम और विस्वादी हैं तो कायिक अहिंसा का पालन कठिन है इसीलिये उनका उपदेश था कि प्रत्येक पुरुष भिन्न-भिन्न द्रव्य, धैर्य, काल और भाव के अनुसार ही सत्य की प्राप्ति करता है, जिससे प्रत्येक दर्शन के सिद्धांत किसी अपेक्षा में रह्य हैं। जब तक इन मतवादों का वस्तुस्थिति के आधार से यथार्थ दर्शनपूर्वक समन्वय न होगा तब तक हिंसा और सघर्ष की जड़ नहीं कट सकती है। हमारा कर्तव्य तो यह होना चाहिये कि हम व्यर्थ के वाद-विवादों में न पड़कर अहिंसा और शान्तिमय जीवनयापन करें। हम प्रत्येक वस्तु को प्रतिक्षण उत्पन्न होती हुई और नष्ट होती हुई देखते हैं और माय ही उस वस्तु के नित्यत्व का भी अनुभव करते हैं। अतएव प्रत्येक पदार्थ किसी अपेक्षा से नित्य और सन् तथा किसी अपेक्षा से अनित्य और अमत् आदि अनेक धर्मों से युक्त है।

अनेकांतवाद सम्बन्धी इस प्रकार के विचार प्रायः प्राचीन आगम ग्रन्थों में यत्र तत्र देखने में आते हैं। गौतम गणधर भगवान महावीर से पूछते हैं—आत्मा ज्ञान स्वरूप है अथवा अज्ञान स्वरूप? भगवान उत्तर देते हैं—आत्मा नियम से ज्ञान स्वरूप है क्योंकि ज्ञान के बिना आत्मा की वृत्ति नहीं देखी जाती है। परन्तु आत्मा ज्ञान रूप भी है और अज्ञान रूप भी—आत्मा पुण सिय णाणे सिय अद्राणे।<sup>१</sup> इसी तरह

१ सर्वनयानां जिनप्रवचनस्यैव निबन्धनत्वात्। किमस्य निबन्धनमिति चेत्। उच्यते निबन्धनं चास्य 'आत्मा भन्ते नाणे अद्राणे इति श्री गौतमस्वामिना पृष्ठो



## स्याद्वाद साहित्य का विकास : ऐतिहासिक दृष्टि

०

अहिंसा और अनेकांत ये जैनधर्म के दो मूल सिद्धांत हैं। भगवान महावीर ने इन्हीं दो मूल सिद्धांतों पर अधिक बल दिया है। महावीर परम अहिंसक थे। वे शारीरिक अहिंसा के समान ही मानसिक अहिंसा-पालन पर भी जोर देते थे। उनका निश्चयन मत था कि उपशम वृत्ति से ही मनुष्य का कल्याण हो सकता है, और यही वृत्ति मोक्ष का साधन है। मानसिक, वाचिक और कायिक इस त्रिविध अहिंसा की परिपूर्ण साधना और स्थायी प्रतिष्ठा वस्तु स्वरूप के यथार्थ दर्शन के बिना होना अशक्य है। हम भले ही शरीर से दूसरे की हिंसा न करें किंतु वचन-व्यवहार और चिंतनगत विचार यदि विषम और विसर्वादी हैं तो कायिक अहिंसा का पालन कठिन है इसीलिये उनका उपदेश था कि प्रत्येक पुरुष भिन्न-भिन्न द्रव्य, भोजन, काल और भाव के अनुसार ही सत्य की प्राप्ति करता है, जिससे प्रत्येक दर्शन के सिद्धांत किसी अपेक्षा से रह्य हैं। जब तक इन मतवादों का वस्तुस्थिति के आधार से यथार्थ दर्शनपूर्वक समन्वय न होया तब तक हिंसा और सत्य की जड़ नहीं कट सकती है। हमारा कर्तव्य तो यह होना चाहिये कि हम व्यर्थ के वाद-विवादों में न पड़कर अहिंसा और शान्तिमय जीवनयापन करें। हम प्रत्येक वस्तु को प्रतिक्षण उत्पन्न होती हुई और नष्ट होती हुई देखते हैं और साथ ही उस वस्तु के नित्यत्व का भी अनुभव करते हैं। अतएव प्रत्येक गदारूप किसी अपेक्षा से नित्य और सन् तथा किसी अपेक्षा से अनित्य और अगन् आदि अनेक धर्मों से युक्त है।

अनेकांतवाद सम्बन्धी इस प्रकार के विचार प्रायः प्राचीन आगम ग्रन्थों में यत्र तत्र देखने में आते हैं। गौतम गणधर भगवान महावीर से पूछते हैं—आत्मा ज्ञान स्वरूप है अथवा अज्ञान स्वरूप? भगवान उत्तर देते हैं—आत्मा निषम से ज्ञान स्वरूप है क्योंकि ज्ञान के बिना आत्मा की वृत्ति नहीं देखी जाती है। परन्तु आत्मा ज्ञान रूप भी है और अज्ञान रूप भी—आया पुण सिय जाणे सिय अग्राणे।<sup>१</sup> इसी तरह

१ सर्वनयानां जिनप्रवचनस्यैव निबन्धनत्वात्। किमस्य निबन्धनमिति चेत्। उच्यते निबन्धनं चास्य 'आया भन्ते नाणे अग्राणे इति श्री गौतमस्वामिना पृष्टो

ज्ञाताधर्मकया<sup>१</sup> और भगवती<sup>२</sup> में भी तत्त्व को द्रव्य की ओरशा एक, ज्ञान और दर्शन की ओरशा अनेक, किमी ओरशा में अग्नि, किमी से नास्ति और किमी ओरशा में अवस्तव्य कहा गया है।

इस प्रकार प्राचीन आगमों में स्याद्वाद के सूचक निपदी (उत्पार, व्यय, घोष्य) सिय अरिय, गिय पारिय, द्रव्य, गुण, पर्याय, नय आदि शब्दों का अनेक स्थानों पर उल्लेख पाया जाता है। किन्तु स्याद्वाद के गान भंगों का उल्लेख नहीं मिलता है। इसके बाद हम आगम ग्रन्थों पर लिखित नियुक्ति, भूति, भाष्य रूप जैन वाङ्मय की ओर आते हैं। आगम ग्रन्थों पर ईसा के पूर्व चौथी शताब्दी में भद्रबाहु की दस नियुक्तियों में भी आगमों के विचारों को विशेष रूप में प्रस्तुत किया गया है।

जैनदर्शन में स्याद्वाद साहित्य का विकास

इसके पश्चात् जैन वाङ्मय को सर्वप्रथम ससृजत भाषा का रूप देने वाले दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों मन्त्रदायों द्वारा मान्य आचार्य उमास्वामि हुए हैं। इनका समय ई० सन प्रथम शताब्दी माना जाता है। भगवान् महावीर के निर्वाण के बाद से लेकर इनके पूर्व तक जैन साहित्य की भाषा प्रायः प्राकृत रही। इस दीर्घकाल के अधिकांश राजाओं के लेखों में भी इसी प्राकृत भाषा का प्रयोग मिलता है किन्तु धीरे-धीरे इस स्थिति में परिवर्तन हुआ। ससृजत भाषा का एक नया रूप विकसित हुआ जिसे राजसभाओं, कवियों और पण्डितों की शोचिष्ठों में स्थान मिला और उच्च वर्ग की प्रतिष्ठित भाषा का स्तर प्राप्त हुआ। बौद्ध और जैन विद्वानों ने भी इस साहित्यिक ससृजत को अपनाकर अपने विशाल धार्मिक साहित्य से उसे समृद्ध बनाया। इस मध्य परम्परा का प्रारम्भ जैनसभ में आचार्य उमास्वामि से हुआ। आपने लगभग ३५७ सूत्रों के 'तत्त्वार्थसूत्र' नामक अपने छोटे से ग्रन्थ में विशाल आगम साहित्य का सार बढ़ी कुशलता से प्रणित किया है। जिसमें अनेकातवाद और विशेषकर नयवाद की चर्चा विस्तृत रूप में पायी जाती है। यहाँ अर्पित-अनर्पित,<sup>३</sup> प्रमाण-

व्याकरोति—'गोयमा गाणे नियमा' अतो ज्ञान निममादत्तमि। ज्ञानस्यान्यव्यतिरेकेण वृत्त्यदर्शनात्। — नमचक्र (जैन साहित्य संशोधक १-४ पृ० १४६)

१ सुया एगे वि अहं दुवे वि अह जाव अणेगभूयभावभविए वि अहं। से केणट्टेण भते! एगे वि अहं जाव। सुया दव्वट्टाए एगे अहं, नाणदंसणट्टाए दुवे वि अहं पएसट्टाए अक्खए वि अहं अव्वए वि अह अव्वट्टिए वि अह उवओगट्टाए अणेगभूयभावभविए वि अहं। — ज्ञातृधर्मकया ५।४६

२ आया भते! रयणणभा पुट्ठी अत्ता रयणणभा पुट्ठी? गोयमा, रयणणभा सिय आया सिय नो आया सिय अवस्तव्य आया सिय नो आया सिय।

— भगवती १२।१०

३ अर्पितानर्पित सिद्धेः।

— तत्त्वार्थसूत्र ५।३१

यों के भेद और उपभेदों का वर्णन विस्तार में किया गया है। परन्तु यहाँ भी स्याद्वाद के स्यादस्ति आदि सात प्रयोगों के नामों का उल्लेख नहीं मिलता है।

जीन साहित्य में स्यादस्ति आदि स्याद्वाद के मुख्य सप्तप्रयोगों के नाम सर्वप्रथम हमें आचार्य कुन्दकुन्द के पञ्चास्तिकाय और प्रवचनसार में देखने को मिलते हैं। परन्तु यहाँ भी स्याद्वाद के विषय में विशेष चर्चा सुनाई नहीं देती है। यही कारण है कि उक्त ग्रंथों में सप्त प्रयोगों के बस नाममात्र ही गिनाये गए हैं।

दक्षिण भारत के जीनसंघ में असाधारण रूप में सम्मानित आचार्य कुन्दकुन्द का मूल नाम यशोवर्दि था। कोण्डकुन्द यह उनका मूल स्थान का नाम था जो दक्षिण की परगना के अनुसार उनके नाम के रूप में प्रचलित हुआ तथा सम्भूत में यही नाम कुन्दकुन्द के रूप में प्रसिद्ध हुआ। यह कोण्डकुन्द अब कोनकोण्डम कहलाता है तथा आंध्रप्रदेश के अनतपुर जिले में स्थित है। यहाँ कई जीन मिश्रालेख प्राप्त हुए हैं। इनके उपसंघ प्रयोगों में दशभक्ति अष्ट प्राम्भू, प्रवचनसार, पञ्चास्तिकाय, नियमसार और सम्प्रसार के नाम उल्लेखनीय हैं। इनकी सभी रचनायें शीरसेनी प्राकृत में हैं। दश भक्ति और अष्ट प्राम्भूत में आश्रमिक रचनायें सामान्य पढ़नी हैं। नियमसार में आध्यात्मिक दृष्टि में साधु जीवन के विविध अंगों का वर्णन किया गया है। पञ्चास्तिकाय में १७३ श्लोक हैं। जिनमें छह इच्छाओं और दो पदाओं का विवरण मिलता है। प्रवचनसार में ज्ञान, जय और चारित्र्य इन तीन अङ्गिकारों (प्रकरणों) में २७२ श्लोक हैं। सर्वज्ञ का दिव्य ज्ञान और उसके द्वारा उपरिष्ठ इष्ट स्वरूप का प्रभावी समर्पण इसमें प्राप्त होता है। सम्प्रसार में ४३७ श्लोक हैं जिनमें निश्चयनय और व्यवहारनय की विभिन्न दृष्टियों से आत्म-नश्य का विस्तृत वर्णन किया गया है।

आचार्य कुन्दकुन्द द्वारा किये गये स्याद्वाद मुख्य सप्तप्रयोगों के उल्लेख में यह ज्ञान पड़ता है कि इस समय जीन आचार्य अपने सिद्धान्तों पर जोन वाले प्रतिपक्षियों के कर्तव्य तर्क प्रहारों से लपकें हो गये थे और यही से स्याद्वाद का सम्प्रसार-मय विकास प्रारम्भ होता है। इस विकास का अर्थ आचार्य सिद्धमें ईश्वर का स्वामी सम्प्रसारण को है। इन दोनों आचार्यों में पूर्व जीनसेन के तर्क द्वारा विचार्य की स्तुति सिद्ध की स्थापना नहीं हुई थी। इन सिद्धों के पूर्व का युग विशेषतः आरम्भ-प्रारम्भ ही था, जिसमें जीन के 'स्याद्वाद' की स्थापना के पश्चात् जीने-जीने तर्कों का प्रचार करने लगा, बीने-बीने जीन तथा बीने सिद्धों के अपने-अपने दर्शन में सर्वप्रमाण को स्थापन देना प्रारम्भ किया। पक्ष-बीने और जीन अन्तर्गत के अपने अपने सिद्धों के प्रतिपक्षियों के तर्क-प्रहारों से सुनिश्चित करने के बिना स्याद्वाद और स्यादस्ति की एक सुनिश्चित तथा सुप्रमाणित स्थापना किया।



बाधक उमास्वानि आदि अन्य आचार्यों के द्वारा जैन वाद-मय में संसृज भागा का प्रवेश होने के कई शताब्दी पहले ही यह भागा बौद्ध साहित्य में आना उक्त स्थान बना चुकी थी। जब बौद्धदर्शन में नागार्जुन, वसुचंद्र, अंगन तथा बौद्ध न्याय के पिता दिङ्नाग का युग आया तब दर्शनशास्त्रियों में इन बौद्ध दर्शनिकों के प्रबल तर्क प्रहारों से बेचैनी उत्पन्न हो रही थी। दर्शनशास्त्र के तार्किक अंग और परंपरा सदन का प्रारंभ हो चुका था। इस युग में जो धर्म सभ्यता प्रतिपादियों के आशयों का निराकरण करते स्व-दर्शन की प्रमादना नहीं कर सकती थी उनका अस्तित्व ही खतरे में था। अतः पर-चक्र में रक्षा करने के लिये अपना दुर्ग स्वयं सुरक्षित बनाने का महत्त्वपूर्ण कार्य स्वामी गमनभद्र और सिद्धमेन शिवाकर इन दो महान् आचार्यों ने किया।

स्वामी समंतभद्र प्रसिद्ध स्तुतिकार थे। इन्होंने दर्शन, सिद्धांत एवं न्याय संबंधी मान्यताओं को स्तुति काव्य के माध्यम से अभिव्यक्त किया है।

समंतभद्र द्वारा लिखित निम्नलिखित रचनाएँ मानी जानी है—

(१) वृहद् स्वयंभूस्तोत्र, (२) स्तुतिविद्या अथवा त्रिनशतक, (३) देवागम स्तोत्र या आप्तमीमासा, (४) युक्त्यनुशासन या वीरस्तुति (५) रत्नकरण्ड धावका-चार, (६) जीव सिद्धि, (७) तत्त्वानुशासन, (८) प्राकृत व्याकरण, (९) प्रमाण पदार्थ, (१०) कर्म प्राप्त टीका, (११) गन्धर्वस्ति महाभाष्य।

इनमें से कई रचनाएँ अनुपलब्ध हैं। उपलब्ध ग्रंथों को देखने से प्रतीत होता है कि समंतभद्र अत्यन्त प्रतिभाशाली और स्व-समय, पर-समय के ज्ञाता गारस्वत थे। उनकी कारिकाओं के अवलोकन से उनका विभिन्न दर्शनों का पांडित्य अभिव्यक्त होता है। उन्होंने देवागमस्तोत्र (आप्तमीमासा) में आप्तविषयक मूल्यांकन में सर्वज्ञभाववादी मीमांसक, भावैकान्तवादी सांख्य, एकांत पर्यायवादी बौद्ध तथा सर्वथा उभयवादी वैशेषिक का तर्कपूर्ण विवेचन करते हुए निराकरण किया है। प्रागभाव, प्रध्यसाभाव, अन्योन्याभाव और अत्यन्ताभाव का सप्तभंगी न्याय द्वारा समर्थन कर वीरशासन की महत्ता प्रतिपादित की है। सर्वथा अद्वैतवाद, द्वैतवाद, त्रैमा-द्वैत, फलार्द्वैत-लोकार्द्वैत, प्रभृति का निरसन कर अनेकातात्मकता सिद्ध की है। इनमें अनेकातवाद का स्वस्थ स्वरूप विद्यमान है।

स्वामी समंतभद्र ने अपने ग्रंथों में जैनदर्शन के निम्नलिखित सिद्धांतों का निरूपण किया है—

- (१) प्रमाण का स्वपराभास लक्षण।
- (२) प्रमाण के क्रमभावी और अक्रमभावी भेदों की परिकल्पना।
- (३) प्रमाण के साक्षात् और परंपरा फलों का निरूपण।
- (४) प्रमाण का विषय।

- (३) नय का स्वरूप ।
- (६) हेतु का स्वरूप ।
- (७) स्याद्वैत का स्वरूप ।
- (८) बाध्य का स्वरूप ।
- (९) बाधक का स्वरूप ।
- (१०) अभाव का वस्तुधर्म निरूपण एवं भावान्तर कथन ।
- (११) तत्त्व का अनेकान्तर प्रतिपादन ।
- (१२) अनेकान्तर का स्वरूप ।
- (१३) अनेकान्तर में भी अनेकान्तर की दोषता ।
- (१४) जैनदर्शन में अक्षय्य का स्वरूप ।
- (१५) 'स्यात्' निशान का स्वरूप ।
- (१६) अनुमान में सर्वज्ञ की सिद्धि ।
- (१७) युक्तियों से स्याद्वैत की व्याख्या ।
- (१८) आप्त का नास्तिक स्वरूप ।
- (१९) वस्तु-द्रव्य-प्रमेय का स्वरूप ।

स्वामी समेतभद्र के समय के बारे में विद्वानों ने पर्याप्त उद्घापोह किया है और अंतिम निष्कर्ष के रूप में उनका समय ई० सन की पहली या दूसरी शताब्दी माना जाता है ।

समतभद्र की तरह कवि और दार्शनिक के रूप में आचार्य सिद्धसेन भी बहुत प्रसिद्ध हैं। समतभद्र द्वारा प्रवर्तित तर्कपूर्ण स्तुतियों की परम्परा में सिद्धसेन की दार्शनिकाओं का महत्वपूर्ण स्थान है। इनकी भाषा साहित्यिक सुन्दरता और तर्क के प्रभावी प्रयोग में युक्त है। श्वेताम्बर और शिगम्बर दोनों ही परंपराओं इन्हें अपना-अपना आचार्य मानती हैं। आचार्य जिनसेन ने अपने आदि पुराण में सिद्धसेन को कवि और वादिराजसेनरी दोनों कहा है।

सम्मतितर्क और न्यायावतार ये सिद्धसेन रचित दोनों ग्रंथ महत्वपूर्ण हैं। ये दोनों ग्रंथ तर्कशास्त्र की दृष्टि में अपना विशेष महत्व रखते हैं। सम्मतितर्क में १६६ प्रवृत्त वाक्यांशों में नय और अनेकान्तर का संघीर, विनय और मौलिक विवेचन किया गया है। आचार्य ने नयों का सांगोपाग विवेचन करके जैन न्याय की सुदृढ़-पद्धति का प्रारम्भ किया है। कथन करते की प्रक्रिया को नय कहा गया है और विभिन्न दर्शनों का अन्तर्भाव विभिन्न नयों में किया है। न्यायावतार में ३२ संस्कृत श्लोकों में प्रमाणों का सविस्त विवेचन है। जैनसाहित्य में प्रमाण विवेचन सर्वप्रथम इसी ग्रंथ में मिलता है। प्रमाण के स्वारावभासक संक्षेप में 'बाध-वर्जित' विशेषण देकर उसे विशेष समृद्ध किया। ज्ञान की प्रमाणता और अप्रमाणता का आधार मोक्ष मार्गोप-योगिता की जगह धर्मकीर्ति की तरह 'मेयविनिश्चय' को रखा। इससे यह प्रतिभा-

वाचक उमास्वाति आदि अन्य आचार्यों के द्वारा जैन वाङ्मय में संस्कृत भाषा का प्रवेश होने के कई शताब्दी पहले ही यह भाषा बौद्ध साहित्य में अपना उच्च स्थान बना चुकी थी। जब बौद्धदर्शन में नागार्जुन, वसुबंधु, असंग तथा बौद्ध न्याय के पिता दिङ्नाग का युग आया तब दर्शनशास्त्रियों में इन बौद्ध दार्शनिकों के प्रबल तर्क प्रहारों से बेचैनी उत्पन्न हो रही थी। दर्शनशास्त्र के तार्किक अंश और परंपरा खंडन का प्रारंभ हो चुका था। इस युग में जो धर्म संस्था प्रतिवादियों के आशेषों का निराकरण करके स्व-दर्शन की प्रभावना नहीं कर सकती थी उसका अस्तित्व ही खतरे में था। अतः पर-चक्र में रक्षा करने के लिये अपना दुर्ग स्वतः सुरक्षित बनाने का महत्वपूर्ण कार्य स्वामी समंतभद्र और सिद्धसेन दिवाकर इन दो महान् आचार्यों ने किया।

स्वामी समंतभद्र प्रसिद्ध स्तुतिकार थे। इन्होंने दर्शन, सिद्धांत एवं न्याय सबधी मान्यताओं को स्तुति काव्य के माध्यम से अभिव्यक्त किया है।

समंतभद्र द्वारा लिखित निम्नलिखित रचनाएँ मानी जाती हैं—

(१) बृहद् स्वयंभूस्तोत्र, (२) स्तुतिविद्या अथवा जिनशतक, (३) देवागम स्तोत्र या आप्तमीमांसा, (४) मुक्त्यनुशासन या वीरस्तुति (५) रत्नकरण्ड व्याकर-चार, (६) जीव सिद्धि, (७) तत्त्वानुशासन, (८) प्राकृत व्याकरण, (९) प्रमाण पदार्थ, (१०) कर्म प्राप्ति टीका, (११) गन्धहस्ति महाभाष्य।

इनमें से कई रचनाएँ अनुपलब्ध हैं। उपलब्ध ग्रंथों को देखने से प्रतीत होता है कि समंतभद्र अत्यन्त प्रतिभाशाली और स्व-समय, पर-समय के ज्ञाता सारस्वत थे। उनकी कारिकाओं के अवलोकन से उनका विभिन्न दर्शनों का पांडित्य अभिव्यक्त होता है। उन्होंने देवागमस्तोत्र (आप्तमीमांसा) में आप्तविषयक मूल्योंकन में सर्वज्ञाभाववादी भीमासक, भावैकान्तवादी सांख्य, एकांत पर्यायवादी बौद्ध तथा सर्वथा उभयवादी वैशेषिक का तर्कपूर्ण विवेचन करते हुए निराकरण किया है। प्रागभाव, प्रध्वसाभाव, अन्योन्याभाव और अत्यन्ताभाव का सप्तभंगी न्याय द्वारा समर्थन कर वीरशासन की महत्ता प्रतिपादित की है। सर्वथा अद्वैतवाद, द्वैतवाद, कर्माद्वैत, पलाद्वैत-लोकद्वैत, प्रभृति का निरसन कर अनेकांतात्मकता सिद्ध की है। इनमें अनेकांतवाद का स्वस्थ स्वरूप विद्यमान है।

स्वामी समंतभद्र ने अपने ग्रंथों में जैनदर्शन के निम्नलिखित सिद्धांतों का निरूपण किया है—

- (१) प्रमाण का स्वपराभास लक्षण।
- (२) प्रमाण के क्रमभावी और अक्रमभावी भेदों की परिकल्पना।
- (३) प्रमाण के साक्षान् और परंपरा कलों का निरूपण।
- (४) प्रमाण का विषय।

- (५) नय का स्वरूप ।
- (६) हेतु का स्वरूप ।
- (७) स्याद्वाद का स्वरूप ।
- (८) वाच्य का स्वरूप ।
- (९) वाचक का स्वरूप ।
- (१०) अभाव का वस्तुधर्म निरूपण एवं भावान्तर कथन ।
- (११) तत्त्व का अनेकार्थ्य प्रतिपादन ।
- (१२) अनेकार्थ्य का स्वरूप ।
- (१३) अनेकार्थ्य में भी अनेकार्थ्य की योजना ।
- (१४) जैनदर्शन में अवस्तु का स्वरूप ।
- (१५) 'स्यात्' निपात का स्वरूप ।
- (१६) अनुमान से सर्वज्ञ की सिद्धि ।
- (१७) युक्तियों से स्याद्वाद की व्यवस्था ।
- (१८) आप्त का तात्त्विक स्वरूप ।
- (१९) वस्तु-द्रव्य-प्रमेय का स्वरूप ।

स्वामी समंतभद्र के समय के बारे में विद्वानों ने पर्याप्त ऊहापोह किया है और अंतिम निष्कर्ष के रूप में उनका समय ई० सन् की पहली या दूसरी शताब्दी माना जाता है ।

समंतभद्र की तरह कवि और दार्शनिक के रूप में आचार्य सिद्धसेन भी बहुत प्रसिद्ध हैं । समंतभद्र द्वारा प्रवर्तित तर्कपूर्ण स्तुतियों की परम्परा में सिद्धसेन की दार्शनिकाओं का महत्वपूर्ण स्थान है । इनकी भाषा साहित्यिक सुन्दरता और तर्क के प्रभावी प्रयोग से युक्त है । श्वेताम्बर और दिगम्बर दोनों ही परंपराएँ इन्हें अपना-अपना आचार्य मानती हैं । आचार्य जिनसेन ने अपने आदि पुराण में सिद्धसेन को कवि और बादिराजनेसरी दोनों कहा है ।

सम्मतितर्क और न्यायावतार ये सिद्धसेन रचित दोनों ग्रंथ महत्वपूर्ण हैं । ये दोनों ग्रंथ तर्कशास्त्र की दृष्टि से अपना विशेष महत्व रखते हैं । सम्मतितर्क में १६६ प्राकृत गाथाओं में नय और अनेकार्थ्य का गभीर, विशद और मौलिक विवेचन किया गया है । आचार्य ने नयों का सामोपाग विवेचन करके जैन न्याय की सुदृढ़-पद्धति का प्रारम्भ किया है । कथन करने की प्रक्रिया को नय कहा गया है और विभिन्न दर्शनों का अन्तर्भाव विभिन्न नयों में किया है । न्यायावतार में १२ संस्कृत श्लोकों में प्रमाणों का संक्षिप्त विवेचन है । जैनसाहित्य में प्रमाण विवेचन सर्वप्रथम इसी ग्रंथ में मिलता है । प्रमाण के स्वपरावभासक लक्षण में 'बाध-वर्जित' विशेषण देकर उसे विशेष समृद्ध किया । ज्ञान की प्रमाणता और अप्रमाणता का आधार मोक्ष मार्गोप-योगिता की जगह धर्मकीर्ति की तरह 'अविविनिश्चय' को रखा । इससे यह प्रतिभा-

मित होता है कि इन आचार्यों के युग में 'ज्ञान' दार्शनिक क्षेत्र में अपनी प्रमाणता बाह्यार्थ की प्राप्ति या मेयविनिश्चय में ही साबित कर सकता था। आचार्य सिद्धमेन ने न्यायावतार में प्रमाण के प्रत्यक्ष, अनुमान और अगम ये तीन भेद किये हैं तथा प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों के स्वार्थ और परार्थ भेद किये हैं। अनुमान और हेतु का लक्षण करके दृष्टान्त, दूषण आदि परार्थानुमान के समस्त परिकर का निरूपण किया है।

आचार्य सिद्धमेन के समय के संबंध में अनेक मान्यताएँ प्रचलित हैं। कोई इन्हें प्रथम शताब्दी का और कोई चतुर्थ शताब्दी का विद्वान समझती है। लेकिन अनेक अन्वेषकों ने इनका समय ई० की चौथी शताब्दी गिद्ध किया है।

आहे सिद्धमेन और समनभद्र का समय एक न हो किन्तु इनके द्वारा रचित पद्या का देखने में यह धारणा पुष्ट होती है कि ये दोनों अद्भुत प्रतिभा के धनी मौनिक विद्वान थे। इन विद्वान आचार्यों ने जैन तर्कशास्त्र पर सम्प्रतिपक्ष, न्यायावतार, युक्त्यनुशासन, आप्तमीमांसा आदि अपने पद्यों में जैनदर्शन के मूल न्यायवाद विज्ञान का सागोपाग परिपूर्ण बनाकर जैन विज्ञान को सबसे पहले सर्वश्रेष्ठ के लिये अटल बनाया था। उपनिषदों के अद्वैतवाद का जो समन्वय आगम ग्रन्थों तथा दिगम्बरीय पञ्चात्मिकाय और प्रवचनगार नामक पद्यों में दृष्टिगोचर नहीं होता था, वह इन प्रसिद्ध विद्वानों ने बहुत सुन्दर रूप में दार्शनिकों के समक्ष उपस्थित करके अपनी-अपनी अपूर्व प्रतिभा का परिचय दिया था।

सिद्धमेन और समनभद्र ने घट, मौलि, सुवर्ण, दुग्ध, दधि, अमोरम आदि अनेक प्रकार के दृष्टान्तों<sup>१</sup> से और नयों के मापदण्ड वर्णन से द्रव्याधिक, पर्यायाधिक नयों में जैनदर्शन मूल्य दृष्टियों को अनेकान दृष्टि के अगमार्थ प्रमाणित<sup>२</sup> कर विध्यादर्शनो के समुद्र को जैनदर्शन बनाते हुए<sup>३</sup> अपनी सर्व समन्वयात्मक उदार

१ घटमौलिसुवर्णमौलि  
लोहप्रसोदमाध्वस्थ वनो यानि महेशुकम् ॥

पदोदयनं न दध्मनि न पदोदयि दधियन ।

अमोरमदधनं मोदं मध्मामध्वनं यवाम्भम् ॥

—समनभद्र आप्तमीमांसा २६. ५०

२ उदयवर्धनं सर्वविषयं समुदीकृतं स्वविज्ञानं । दृष्टयः ।

न च तान् अत्रान् प्रत्यक्षे प्रविमर्शानुसन्धिद्वयेदृष्टः ॥

—सिद्धमेन — भा० दार्शनिका १२

३ अथ विध्यादर्शनं समुद्रं यद्वयं अथयमपराधम् ।

विमर्शयत्तयं यत्तयं सर्वविमर्शयत्तयमपराधम् ।

भाषना का परिचय दिना है। निम्नोद्देश जो म्यान वैदिक साहित्य में संकराचार्य और कुपरिमल्ल को प्राप्त है तथा बौद्धदर्शन में सर्वप्रथम म्याय पद्धति को म्यान देने के लिये जो महत्व आचार्य दिनाय को है, वही महत्व जैन साहित्य में उक्त दोनों विद्वान् आचार्यों का है।

मिद्धसेन और समन्तभट्ट के बाद जैन म्याय साहित्य के इतिहास पर आचार्य मन्मवादी और जिनमद्वयि दामाधर्मण का प्रादुर्भाव हुआ। मिद्धसेन के सामान ही मन्मवादी भी महानाथ के प्रमुख शाखा के रूप में प्रसिद्ध थे। प्रभावक चरित, प्रबंध कौम और प्रबंध चिन्तामणि में इनका जीवनवृत्त वर्णित है। जिसके अनुसार इनका जन्म कुशराज की राजधानी अजमेरी में हुआ था। उस समय इनके मामा आचार्य जिनमद्वयि बादविवाद में एक बौद्ध आचार्य से पराजित हुए थे। इनके पत्नस्वरूप राजा निमार्जय ने जैन-धर्मियों को निर्वाणित कर दिया था तथा शत्रुजय के प्रसिद्ध तीर्थ को भी बौद्धों के अधिकार में दे दिया था। आन्यावरणा में ही जैन संघ की इस दुःवस्था को देखकर मन्मवादी क्षुब्ध हुए और हृदिनिश्चय से अध्ययन में संलग्न हुए। शीघ्र ही उन्होंने तर्कशास्त्र में अद्भुत निपुणता प्राप्त की और बौद्ध आचार्यों को राजा निमार्जय की सभा में पराजित कर जैन सत्य का स्तोत्र हुआ और व पुनः प्राप्त किया। उन्होंने अनेकान्तवाद का प्रतिपादन करने के लिये नयचक्र आदि ग्रंथों की रचना की। किसी समय नयचक्र बहुत प्रसिद्ध था, अब यह सूचना में नहीं मिलता है किन्तु मिह्मूरि द्वारा उस पर किसी गई टीका प्रकाशित हो गई है। समन्तभट्ट की टीका भी उन्होंने किसी की किन्तु यह भी अग्राप्य है।

आगमों के ध्यात्म्याचार्यों में भद्रबाट्ट के बाद जिनमद्वयि दामाधर्मण का स्थान महत्त्वपूर्ण है। इन्होंने विज्ञेयवचकभाष्य की रचना की। जो सन् ६०६ में पूर्ण हुई थी। आध्यात्मिक सूत्र की इस व्याख्या में लगभग ३६०० श्लोक हैं। ज्ञान, नय, निश्चय, परमेश्वरी, गणधर आदि का विस्तृत विवेचन इसमें किया गया है। इन्होंने प्रायः मिद्धसेन दिवाकर की शैली का ही अनुसरण किया है। जिनमद्वयि मैथिलान्तिक परम्परा के एक बड़े विद्वान् माने जाते हैं।

यद्यपि वाचक उमास्वामि से लेकर जिनमद्वयि के समय तक के युग में संहृत भाषा के अध्ययन और परमन-गणधर की दृष्टि से स्वमतस्थापक ग्रंथों की रचना की प्रवृत्ति अवश्य स्थिर हो चुकी थी और मिद्धसेन जैसे एकाग्र आचार्य ने जैन न्याय की व्यवस्था दक्षिण भारत का एक-आध ग्रंथ भले ही रचा हो, किन्तु अब तक इस युग में जैन न्याय या प्रमाणशास्त्रों की न तो पूरी व्यवस्था हुई जान पड़ती है और न तद्विषयक साहित्य का निर्माण देखा जाता है। इस युग के जैन तार्किकों की प्रवृत्ति की प्रधान दिशा प्रायः दार्शनिक क्षेत्र में एक ऐसे जैन मन्तव्य की स्थापना की और रही जिसके बीच आगमों में बिखरे हुए थे और जो मन्तव्य आगे जाकर भारतीय दर्शन-परम्परा में एकमात्र जैन-परम्परा के ही समर्थ माने सके तथा जिस मन्तव्य के

मे सम्पूर्ण दर्शनों का अनेकातवाद मे समन्वय करके उसके ऊपर कुछ कहना या निरुपना साधारण कार्य नहीं था। परन्तु अकलक और हरिभद्रमूरि इस असाधारण कार्य को सम्पन्न करने मे अपनी अद्भुत क्षमता और प्रकाश पांडित्य से सफल हुए। इन्होंने स्याद्वाद के एक-एक विषय को लेकर नाना प्रकार से ऊहापोहात्मक रूप सूझना-सूझम विवेचन किया।<sup>१</sup> इन्होंने गम्भीर तर्कगति का अवलंबन लेकर स्याद्वाद पर प्रतिवादियों द्वारा आरोपित दोषों का निराकरण करते हुए नाना दृष्टिबिन्दुओं से अनेकातवाद का जो विवेचन और समर्थन किया है, वह निश्चय ही जैनदर्शन के इतिहास में सर्वप्रथम स्थान प्राप्त करने की क्षमता रखता है।

यद्यपि अनेक मुद्दों मे जैनदर्शन और बौद्धदर्शन समान तन्त्रीय थे, किन्तु धार्मिकवाद, नैरात्म्यवाद, शून्यवाद, विज्ञानवाद आदि बौद्धवादों का दृष्टिकोण एषान्तिक होने से दोनों मे स्पष्ट विरोध था। इसीलिए इनका प्रबल खंडन अकलक और हरिभद्र के ग्रन्थो मे पाया जाता है। इनके ग्रन्थों का बहुभाग बौद्धदर्शन के खंडन मे भरा हुआ है। धर्मकीर्ति के प्रमाणवातिक और प्रमाणविनिश्चय आदि का खंडन अकलक के सिद्धिविनिश्चय, न्याय विनिश्चय, प्रमाणसंग्रह और अष्टशती आदि ग्रन्थों में किया गया है। हरिभद्र के शास्त्रवार्तासमुच्चय, अनेकान्तत्रयपताका और अनेकातवाद-प्रवेश आदि मे बौद्धदर्शन की प्रसर आलोचना है। यहाँ एक बात विशेष ध्यान देने योग्य है कि जहाँ वैदिक दर्शनों के ग्रन्थो मे अन्य मतों का मात्र खंडन ही खंडन है, वहाँ जैनदर्शन के ग्रन्थो मे इतर मतों का नय और स्याद्वाद पद्धति के विशिष्ट समन्वय किया गया है। शास्त्रवार्तासमुच्चय, पद्धतिसंग्रह और धर्मराजहणी आदि ग्रन्थ इसके विशिष्ट उदाहरण हैं।

जब धर्मकीर्ति के शिष्य देवेन्द्रमति, प्रभाकर गुप्त, कर्णकगोमी, शान्तराज और अर्चट आदि अपने प्रमाणवातिक टीका, प्रमाणवातिकालंकार, प्रमाणवातिक स्ववृत्ति टीका, तत्त्वसंग्रह, वादन्याय टीका और हेतुबिन्दु टीका आदि ग्रन्थ रच चुके थे तब इसी युग मे अनन्तवीर्य ने बौद्धदर्शन के खंडन में सिद्धिविनिश्चय टीका बनाई।

इसके बाद ईसा की नौवीं शताब्दी मे दर्शनशास्त्र के घुरीण तार्किक विद्यान विद्यानन्दि और मानिक्यनन्दि का युग आता है।

आचार्य विद्यानन्दि और मानिक्यनन्दि दोनों गुरुबन्धु थे। इन दोनों के पुत्र का नाम बर्धमान था जो तपस्या और उत्तमज्ञान के कारण प्रसिद्ध थे तथा गणराज राजाओं के गुरु थे।

आचार्य विद्यानन्द जैनतर्कशास्त्र के प्रौढ़ लेखकों में प्रसिद्ध हैं किन्तु प्रमाण और दर्शन सम्बन्धी ग्रन्थों की रचना कर श्रुत परम्परा को गतिशील बना

१ तत्त्वार्थराजवातिक 'प्रमाणनवैरधिगमः' सूत्र की व्याख्या।

इनके भी ग्रन्थ ज्ञान हैं। मत्स्वार्थमूल की व्याख्या श्लोकवार्तिक का विस्तार १८,००० श्लोकों जितना है। अद्वैतवाद के विभिन्न रूपों का विस्तृत निरसन इसमें उपलब्ध होना है। अष्टसहस्री में विद्यानन्दि ने समन्तभद्र की आप्तमीमांसा का विस्तृत विवरण और समर्थन प्रस्तुत किया है। नाम के अनुसार इसका विस्तार आठ हजार श्लोकों जितना है। समन्तभद्र की दूसरी कृति मुक्त्यनुशासन पर भी मुक्त्यनुशासनार्थकार नामक व्याख्या ग्रन्थ लिखा है।

उक्त तीन व्याख्या ग्रन्थों के अनिश्चित आप्तपरीक्षा, प्रमाणपरीक्षा, पत्र-परीक्षा, मन्थ-शासन, परीक्षा, श्रीपुरपाञ्चनाथ, स्तोत्र विद्यानन्द महोदय स्वतन्त्र ग्रन्थ हैं। आप्तपरीक्षा में जगन्मूर्ति ईश्वर की मान्यता का खंडन विस्तार से प्राप्त होता है। प्रमाणपरीक्षा में प्रत्यक्ष और परोक्ष ज्ञान के विभिन्न प्रकारों का विवेचन है। पत्र-परीक्षा में बाद-विवादों में प्रयुक्त होने वाले पत्रों (छूट श्लोकों) का स्वरूप स्पष्ट किया गया है। मत्स्वशासन-परीक्षा में जैनोत्तर मतों के निरसन के साथ अनेकांतवाद का समर्थन है। श्रीपुरपाञ्चनाथ स्तोत्र में भी विभिन्न मतों का सक्षिप्त सङ्ग किया गया है तथा विद्यानन्दमहोदय में तर्कशास्त्र सम्बन्धी विविध विषयों पर विचार किया गया है, किन्तु अभी वह अधोगत है।

विद्यानन्दि ने नैयायिकों तथा बौद्ध ग्रन्थों का अध्ययन करके अनेक प्रकार से मार्मिक शैली द्वारा स्याद्वाद का प्रतिपादन और समर्थन किया। इन्होंने कुमारिल आदि वैदिक विद्वानों के जैनदर्शन पर होने वाले आक्षेपों का बड़ी योग्यता से परिहार किया, जो निश्चय ही उनके अग्र्वं पाठित्य को प्रगट करता है।

भागवतनन्दि ने सर्वप्रथम जैनन्याय को परीक्षामूल के भूतों में गूँथकर अपनी अलौकिक प्रतिभा का परिचय दिया। यह ग्रन्थ प्रमाणों के मूलभूत ज्ञान के लिए बहुत उपयोगी है। अकल्क के गम्भीर और दुर्गम ग्रन्थों के विचार सरल सूत्र शैली में निबद्ध कर यह ग्रन्थ निम्न गया है। इस पर अनेक छोटी-बड़ी व्याख्याएँ भी प्राप्त होनी हैं।

इन सब जैनाचार्यों की ग्रन्थ रचना से उत्तरवर्ती जैन संघ में न्याय और प्रमाण ग्रन्थों के मद्द्, परिणीसन और नये-नये ग्रन्थों के निर्माण का ऐसा युग आया कि ममात्र अभी को प्रतिष्ठित विद्वान समझने लगी जिसने संस्कृत भाषा में खासकर नर्क या प्रमाण पर मूल या टीका रूप से कुछ लिखा हो। परिणामतः ईसा की दसवीं-भारहवीं शताब्दी में जैन न्यायशास्त्र का अच्छा विकास हुआ। यह जैन न्यायशास्त्र का मध्याह्न काल था, जिसमें सिद्धि, प्रभाचन्द्र और अभयदेव जैसे महान तार्किक विद्वान हुए।

आचार्य सिद्धि दुर्गेश्वामी के शिष्य थे। इन्होंने उपमित्तमवप्रपञ्चा नामक विस्तृत तथा ग्रन्थ की रचना की है और सिद्धोत्तम ने न्यायावतार पर टीका ग्रन्थ लिखकर अपनी विद्वत्ता का परिचय दिया है।



में सम्पूर्ण दर्शनों का अनेकान्तवाद में समन्वय करके उसके ऊपर कुछ बढ़ना या लिसना साधारण कार्य नहीं था। परन्तु अकलंक और हरिभद्रमूर्ति इस अगाधारण कार्य को सम्पन्न करने में अपनी अद्भुत क्षमता और प्रकाश पांडित्य से सफल हुए। इन्होंने स्याद्ववाद के एक-एक विषय को लेकर नाना प्रकार से उद्घापोद्घातमय रूप सूक्ष्माति-सूक्ष्म विवेचन किया।<sup>१</sup> इन्होंने गम्भीर तर्कगद्गति का अवलंबन लेकर स्याद्ववाद पर प्रतिवादियों द्वारा आरोपित दोषों का निराकरण करते हुए नाना दृष्टिबिन्दुओं से अनेकान्तवाद का जो विवेचन और समर्थन किया है, वह निरचय ही जैनदर्शन के इतिहास में सर्वप्रथम स्थान प्राप्त करने की क्षमता रखता है।

यद्यपि अन्तर मुरो में जैनदर्शन और बौद्धदर्शन समान तन्त्रीय थे, किन्तु शक्तिवाद, नैराश्रयवाद, शून्यवाद, विज्ञानवाद आदि बौद्धवादों का दृष्टिकोण एकात्मिक होने से दोनों में स्पष्ट विरोध था। इसीलिए इनका प्रचलन सहज अकलंक और हरिभद्र के ग्रन्थों में पाया जाता है। इनके ग्रन्थों का बहुभाग बौद्धदर्शन के खंडन में भरा हुआ है। धर्मवीरि के प्रमाणवार्तिक और प्रमाणविनिश्चय आदि का सहज अकलंक के सिद्धिविनिश्चय, श्रव्य विनिश्चय, प्रमाणमग्रह और अष्टशती आदि ग्रन्थों में किया गया है। हरिभद्र के शास्त्रवार्तासमुच्चय, अनेकान्तत्रयपदाका और अनेकान्तवाद-प्रवण आदि में बौद्धदर्शन की प्रणव आलोचना है। यहाँ एक बात विशेष ध्यान देने योग्य है कि जहाँ वैदिक दर्शनों के ग्रन्थों में अन्य मतों का मान सहज ही सहज है, वहाँ जैनदर्शन के ग्रन्थों में इन मतों का नय और स्याद्ववाद गद्गति से विभिन्न समन्वय किया गया है। शास्त्रवार्तासमुच्चय, गद्गदर्शनसमुच्चय और धर्ममयूरी आदि ग्रन्थ इसके विभिन्न उदाहरण हैं।

वह धर्मवीरि ५ गिह्य दशद्वयनि, प्रभाकर गुण, कर्णकगोपी, ज्ञानरत्न और अर्चट आदि अपने प्रमाणवार्तिक टीका, प्रमाणवार्तिज्ञानकार, प्रमाणवार्तिरचद्विती टीका तत्त्वमग्रह, वादपराय टीका और हेतुबिन्दु टीका आदि ग्रन्थ रच चुके थे जब इसी युग में अनेकान्तवीरि ने बौद्धदर्शन के सहज में सिद्धिविनिश्चय टीका बनाई।

इसके बाद ईसा की चौथी सताब्दी में दर्शनशास्त्र के भूतीय तार्किक विद्वान् विद्यानन्दि और मार्गिकवर्त्ति का युग आया है।

आचार्य विद्यानन्दि और मार्गिकवर्त्ति दोनों मुख्यतः थे। इन दोनों के युग का नाम वादग्रन्थ वा जो लगभग और उपग्रन्थ के कारण प्रसिद्ध थे तथा मतवर्ण के ग्रन्थों के रूप में।

आचार्य विद्यानन्दि जैनदर्शन के प्रौढ़ मतों में प्रसिद्ध हैं किन्तु प्रत्यक्ष और दूरदर्शक दोनों के स्वरूप का यह युग परम्परा को स्थितिगत था।

१. स्याद्ववाद-विवेचन 'सुख-सौख्य' ग्रन्थ की धारा में।

इनके भी ग्रन्थ ज्ञात हैं। नत्वार्यमूत्र की व्याख्या श्लोक्वार्तिक का विस्तार १८,००० श्लोकों जितना है। अद्वैतवाद के विभिन्न रूपों का विस्तृत निरसन इसमें उपलब्ध होता है। अष्टमहरी में विद्यानन्दि ने समन्तभद्र की आप्तमीमांसा का विस्तृत विवरण और समर्थन प्रस्तुत किया है। नाम के अनुसार हमका विस्तार आठ हजार श्लोकों जितना है। समन्तभद्र की दूसरी हृति मुक्त्यनुशासन पर भी मुक्त्यनुशासनार्थकार नामक व्याख्या ग्रन्थ लिखा है।

उक्त तीन व्याख्या ग्रन्थों के अतिरिक्त आप्तपरीक्षा, प्रमाणपरीक्षा, पत्र-परीक्षा, गत्य-शासन, परीक्षा, श्रीपुरपाश्वर्नाथ स्तोत्र विद्यानन्द महोदय स्वतन्त्र ग्रन्थ हैं। आप्तपरीक्षा में जगत्कर्ता ईश्वर की मान्यता का सङ्ग विस्तार से प्राप्त होता है। प्रमाणपरीक्षा में प्रत्यक्ष और परोक्ष ज्ञान के विभिन्न प्रकारों का विवेचन है। पत्र-परीक्षा में बाद-विवादों में प्रयुक्त होने वाले पत्रों (गूट श्लोकों) का स्वरूप स्पष्ट किया गया है। सत्यशासन-परीक्षा में जैनेतर मतों के निरसन के साथ अनेकतवाद का समर्थन है। श्रीपुरपाश्वर्नाथ स्तोत्र में भी विभिन्न मतों का संक्षिप्त सङ्ग किया गया है तथा विद्यानन्दमहोदय ने तर्कशास्त्र सम्बन्धी विविध विषयों पर विचार किया गया है, किन्तु अभी वह अप्रामाण्य है।

विद्यानन्दि ने नैयायिकों तथा बौद्ध ग्रन्थों का अध्ययन करके अनेक प्रकार से तार्किक गौरी द्वारा स्यादवाद का प्रतिपादन और समर्थन किया। इन्होंने कुमारिल आदि बौद्ध विद्वानों के जैनदर्शन पर होने वाले आक्षेपों का बड़ी योग्यता से परिहार किया, जो निश्चय ही उनके अतुल्य पाण्डित्य की प्रगट करता है।

माणिक्यनन्दि ने सर्वप्रथम जैनन्याय को परीक्षामुल के सूत्रों में भूँझकर अपनी अव्यक्तिक प्रतिभा का परिचय दिया। यह ग्रन्थ प्रमाणों के मूलभूत ज्ञान के लिए बहुत उपयोगी है। अवनक के गम्भीर और दुर्गम ग्रन्थों के विचार सरस सूत्र गौरी में निबद्ध कर यह ग्रन्थ लिखा गया है। इस पर अनेक छोटी-बड़ी व्याख्याएँ भी प्राप्त होनी हैं।

इन सब जैनग्रन्थों की ग्रन्थ रचना से उत्तरवर्ती जैन संघ में न्याय और प्रमाण ग्रन्थों के समृद्ध, परिशीलन और नये-नये ग्रन्थों के निर्माण का ऐसा युग आया कि सामान्य उसी को प्रतिष्ठित विद्वान समझने लगे जिसने सत्सङ्ग भाषा में खासकर तर्क या प्रमाण पर मूल या टीका रूप में कुछ लिखा हो। परिणामतः ईसा की दसवीं-भारद्वाजी शताब्दी में जैन न्यायशास्त्र का अच्छा विकास हुआ। यह जैन न्यायशास्त्र का मध्याह्न काल था, जिसमें सिद्धि, प्रभाचन्द्र और अभयदेव जैसे महान तार्किक विद्वान हुए।

आचार्य सिद्धि दुर्गावामी के शिष्य थे। इन्होंने उपमितिभवप्रपञ्च नामक विस्तृत तथा ग्रन्थ की रचना की है और सिद्धसेन के न्यायावतार पर टीका ग्रन्थ लिखकर अपनी विद्वत्ता का परिचय दिया है।

में सम्पूर्ण दर्शनों का अनेकांतवाद में समन्वय करके उसके ऊपर कुछ कहना या लिखना साधारण कार्य नहीं था। परन्तु अकलंक और हरिभद्रगूरि इस असाधारण कार्य को सम्पन्न करने में अपनी अद्भुत क्षमता और प्रकांड पांडित्य से सफल हुए। इन्होंने स्यादवाद के एक-एक विषय को लेकर नाना प्रकार से उद्घापोद्घात्मक रूप सूक्ष्माति-सूक्ष्म विवेचन किया।<sup>१</sup> इन्होंने गम्भीर तर्कपद्धति का अवलंबन लेकर स्यादवाद पर प्रतिवादियों द्वारा आरोपित दोषों का निराकरण करते हुए नाना दृष्टिबिन्दुओं से अनेकांतवाद का जो विवेचन और समर्थन किया है, वह निश्चय ही जैनदर्शन के इतिहास में सर्वप्रथम स्थान प्राप्त करने की क्षमता रखता है।

यद्यपि अनेक मुद्दों में जैनदर्शन और बौद्धदर्शन समान तन्त्रीय थे, किन्तु धार्मिकवाद, नैरात्म्यवाद, शून्यवाद, विज्ञानवाद आदि बौद्धवादों का दृष्टिकोण एका-न्तिक होने से दोनों में स्पष्ट विरोध था। इसीलिए इनका प्रबल खंडन अकलंक और हरिभद्र के ग्रन्थों में पाया जाता है। इनके ग्रन्थों का बहुभाग बौद्धदर्शन के खंडन से भरा हुआ है। धर्मकीर्ति के प्रमाणवातिक और प्रमाणविनिश्चय आदि का खंडन अकलंक के सिद्धिविनिश्चय, न्याय विनिश्चय, प्रमाणसंग्रह और अष्टशती आदि ग्रन्थों में किया गया है। हरिभद्र के शास्त्रवार्तासमुच्चय, अनेकान्तजयपताका और अनेकांतवाद-प्रवेश आदि में बौद्धदर्शन की प्रखर आलोचना है। यहाँ एक बात विशेष ध्यान देने योग्य है कि जहाँ वैदिक दर्शनों के ग्रन्थों में अन्य मतों का मात्र खंडन-ही-खंडन है, वहाँ जैनदर्शन के ग्रन्थों में इतर मतों का नष्ट और स्यादवाद पद्धति से विशिष्ट समन्वय किया गया है। शास्त्रवार्तासमुच्चय, पद्मदर्शनसमुच्चय और धर्मसंग्रही आदि ग्रन्थ इसके विशिष्ट उदाहरण हैं।

जब धर्मकीर्ति के शिष्य देवेन्द्रमति, प्रभाकर गुप्त, कर्णकगोमी, शान्तरक्षित और अर्चट आदि अपने प्रमाणवातिक टीका, प्रमाणवातिकालंकार, प्रमाणवातिक स्ववृत्ति टीका, तत्त्वसंग्रह, वादन्याय टीका और हेतुबिन्दु टीका आदि ग्रन्थ रच चुके थे तब इसी युग में अनन्तवीर्य ने बौद्धदर्शन के खंडन में सिद्धिविनिश्चय टीका बनाई।

इसके बाद ईसा की नौवीं शताब्दी में दर्शनशास्त्र के धुरीण तार्किक विद्वान् विद्यानन्दि और माणिक्यनन्दि का युग आता है।

आचार्य विद्यानन्दि और माणिक्यनन्दि दोनों गुरुबन्धु थे। इन दोनों के गुरु का नाम वधमान था जो तपस्या और उन्नममान के कारण प्रसिद्ध थे तथा गंगवंश के राजाओं के गुरु थे।

आचार्य विद्यानन्द जैनतर्कशास्त्र के प्रौढ़ लेखकों में प्रसिद्ध हैं जिन्होंने प्रमाण और दर्शन सम्बन्धी ग्रन्थों की रचना कर श्रुत परम्परा को गतिशील बनाया।

१. तत्त्वार्थराजवातिक 'प्रमाणनवैरघिममः' सूत्र की व्याख्या।

इनके नौ ग्रन्थ ज्ञात हैं। तत्त्वार्थसूत्र की व्याख्या प्रलोकवार्तिक का विस्तार १८,००० श्लोकों जितना है। अद्वैतवाद के विभिन्न रूपों का विस्तृत निरसन इसमें उपलब्ध होता है। अष्टसहस्री में विद्यानन्दि ने समन्तभद्र की आप्तमीमांसा का विस्तृत विवरण और समर्थन प्रस्तुत किया है। नाम के अनुसार इसका विस्तार आठ हजार श्लोकों जितना है। समन्तभद्र की दूसरी कृति युक्त्यनुशासन पर भी युक्त्यनुशासनालंकार नामक व्याख्या ग्रन्थ लिखा है।

उक्त तीन व्याख्या ग्रन्थों के अतिरिक्त आप्तपरीक्षा, प्रमाणपरीक्षा, पत्र-परीक्षा, मत्प-शासन, परीक्षा, श्रीपुरपाश्वनाथस्तोत्र विद्यानन्द महोदय स्वतन्त्र ग्रन्थ हैं। आप्तपरीक्षा में जगत्कर्ता ईश्वर की मान्यता का खडन विस्तार से प्राप्त होता है। प्रमाणपरीक्षा में प्रत्यक्ष और परोक्ष ज्ञान के विभिन्न प्रकारों का विवेचन है। पत्र-परीक्षा में वाद-विवादों में प्रयुक्त होने वाले पत्रों (कूट श्लोकों) का स्वरूप स्पष्ट किया गया है। सत्यशासन-परीक्षा में जैनैतर मतों के निरसन के साथ अनेकान्तवाद का समर्थन है। श्रीपुरपाश्वनाथ स्तोत्र में भी विभिन्न मतों का संक्षिप्त खडन किया गया है तथा विद्यानन्दिमहोदय में तर्कशास्त्र सम्बन्धी विविध विषयों पर विचार किया गया है, किन्तु अभी यह अश्रान्त है।

विद्यानन्दि ने नैयायिकों तथा बौद्ध ग्रन्थों का अध्ययन करके अनेक प्रकार से तार्किक शैली द्वारा स्यादवाद का प्रतिपादन और समर्थन किया। इन्होंने कुमारिल आदि वैदिक विद्वानों के जैनदर्शन पर होने वाले आक्षेपों का बड़ी योग्यता से परिहार किया, जो निश्चय ही उनके अपूर्व पांडित्य की प्रगट करता है।

माणिक्यनन्दि ने सर्वप्रथम जैनन्याय को परीक्षामुख के भूश्री से सूँपकर अपनी अलौकिक प्रतिभा का परिचय दिया। यह ग्रन्थ प्रमाणों के मूलभूत ज्ञान के लिए बहुत उपयोगी है। अकलक के गम्भीर और दुर्गम ग्रन्थों के विचार सरल सूत्र शैली में निबद्ध कर यह ग्रन्थ लिखा गया है। इस पर अनेक छोटी-बड़ी व्याख्याएँ भी प्राप्त होनी हैं।

इन सब जैनाचार्यों की ग्रन्थ रचना में उत्तरवर्ती जैन सभ में न्याय और प्रमाण ग्रन्थों के मंगह; परिशीलन और नये-नये ग्रन्थों के निर्माण का ऐसा युग आया कि समाज उसी को प्रतिष्ठित विद्वान समझने लगी जिसने सस्कृत भाषा में खासकर तर्क या प्रमाण पर मूल या टीका रूप से कुछ लिखा हो। परिणामतः ईसा की दसवीं-ग्यारहवीं शताब्दी में जैन न्यायशास्त्र का अच्छा विकास हुआ। यह जैन न्यायशास्त्र का मध्याह्न काल था, जिसमें सिद्धिपि, प्रभाचन्द्र और अभयदेव जैसे महान तार्किक विद्वान हुए।

आचार्य सिद्धिपि दुर्गस्वामी के शिष्य थे। इन्होंने उपमितिषवप्रपंचा नामक विस्तृत कथा ग्रन्थ की रचना की है और सिद्धमेन के न्यायावनार पर टीका ग्रन्थ लिखकर अपनी विद्वत्ता का परिचय दिया है।

में सम्पूर्ण दर्शनों का अनेकांतवाद में समन्वय करके उसके ऊपर कुछ कहना या लिखना साधारण कार्य नहीं था। परन्तु अकलंक और हरिभद्रमूर्ति इस असाधारण कार्य को सम्पन्न करने में अपनी अद्भुत क्षमता और प्रकाश पांडित्य से सफल हुए। इन्होंने स्याद्वाद के एक-एक विषय को लेकर नाना प्रकार से उद्घापोद्घात्मक रूप मूझमान-सूदन विवेचन किया।<sup>१</sup> इन्होंने गम्भीर तर्कपद्धति का अवलंबन लेकर स्याद्वाद पर प्रतिवादियों द्वारा आरोपित दोषों का निराकरण करते हुए नाना दृष्टिबिन्दुओं से अनेकांतवाद का जो विवेचन और समर्थन किया है, वह निश्चय ही जैनदर्शन के इतिहास में सर्वप्रथम स्थान प्राप्त करने की क्षमता रखता है।

यद्यपि अनेक मुद्दों में जैनदर्शन और बौद्धदर्शन समान तन्त्रीय थे, किन्तु क्षणिकवाद, नैरात्म्यवाद, शून्यवाद, विज्ञानवाद आदि बौद्धवादों का दृष्टिकोण एका-न्तिक होने से दोनों में स्पष्ट विरोध था। इसीलिए इनका प्रबल खंडन अकलंक और हरिभद्र के ग्रन्थों में पाया जाता है। इनके ग्रन्थों का बहुभाग बौद्धदर्शन के खंडन में भरा हुआ है। धर्मकीर्ति के प्रमाणवातिक और प्रमाणविनिश्चय आदि का खंडन अकलंक के सिद्धिविनिश्चय, न्याय विनिश्चय, प्रमाणसंग्रह और अष्टशती आदि ग्रन्थों में किया गया है। हरिभद्र के शास्त्रवार्तासमुच्चय, अनेकान्तत्रयपताका और अनेकांतवाद-प्रवेश आदि में बौद्धदर्शन की प्रखर आलोचना है। यहाँ एक बात विशेष ध्यान देने योग्य है कि जहाँ वैदिक दर्शनों के ग्रन्थों में अन्य मतों का मात्र खंडन-ही-संठन है, वहाँ जैनदर्शन के ग्रन्थों में इतर मतों का नय और स्याद्वाद पद्धति से विशिष्ट समन्वय किया गया है। शास्त्रवानांसमुच्चय, पद्मदर्शनसमुच्चय और धर्म मण्डली आदि ग्रन्थ इसके विशिष्ट उदाहरण हैं।

जब धर्मकीर्ति के शिष्य देवेन्द्रमति, प्रभाकर गुप्त, कर्णकगोमी, शान्तरक्षित और अर्चट आदि अपने प्रमाणवातिक टीका, प्रमाणवानिकालंकार, प्रमाणवातिक स्ववृत्ति टीका, तत्त्वमग्रह, वादन्याय टीका और हेतुबिन्दु टीका आदि ग्रन्थ रच चुके थे तब इसी युग में अनन्तवीर्य ने बौद्धदर्शन के संठन में सिद्धिविनिश्चय टीका बनाई।

इसके बाद ईसा की नौवीं शताब्दी में दर्शनशास्त्र के घुरीण तार्किक विद्यान विद्यानन्दि और माणिक्यनन्दि का युग आता है।

आचार्य विद्यानन्दि और माणिक्यनन्दि दोनों गुरुबन्धु थे। इन दोनों के गुरु का नाम बर्धमान था जो तपस्या और उत्तमज्ञान के कारण प्रसिद्ध थे तथा गंगवंश के राजाओं के गुरु थे।

आचार्य विद्यानन्दि जैनतर्कशास्त्र के प्रौढ़ लेखकों में प्रसिद्ध है जिन्होंने प्रमाण और दर्शन सम्बन्धी ग्रन्थों की रचना कर व्युत्त परम्परा को गतिशील बनाया।

१ तत्त्वार्थरात्रिवातिक 'प्रमाणनवैरधिगमः' सूत्र की व्याख्या।

इनके नौ ग्रन्थ ज्ञान हैं। तत्त्वार्थसूत्र की व्याख्या श्लोकवातिक का विस्तार १८,००० श्लोकों जितना है। अद्वैतवाद के विभिन्न रूपों का विस्तृत निरसन इसमें उपलब्ध होता है। अष्टसहस्री में विद्यानन्दि ने समन्तभद्र की आप्तमीमांसा का विस्तृत विवरण और समर्थन प्रस्तुत किया है। नाम के अनुसार इसका विस्तार आठ हजार श्लोकों जितना है। समन्तभद्र की दूसरी कृति मुक्त्यनुशासन पर भी मुक्त्यनुशासनालंकार नामक व्याख्या ग्रन्थ लिखा है।

उक्त तीन व्याख्या ग्रन्थों के अतिरिक्त आप्तपरीक्षा, प्रमाणपरीक्षा, पत्र-परीक्षा, सत्य-शामन, परीक्षा, श्रीपुरपाञ्चनाथ-स्तोत्र विद्यानन्द महोदय स्वतन्त्र ग्रन्थ हैं। आप्तपरीक्षा में जगन्कर्ता ईश्वर की मान्यता का खंडन विस्तार से प्राप्त होता है। प्रमाणपरीक्षा में प्रत्यक्ष और परोक्ष ज्ञान के विभिन्न प्रकारों का विवेचन है। पत्र-परीक्षा में बाद-विवादों में प्रयुक्त होने वाले पत्रों (कूट श्लोकों) का स्वरूप स्पष्ट किया गया है। सत्यशासन-परीक्षा में जैनैतर मतों के निरसन के साथ अनेकान्तवाद का समर्थन है। श्रीपुरपाञ्चनाथ स्तोत्र में भी विभिन्न मतों का सक्षिप्त खंडन किया गया है तथा विद्यानन्दमहोदय में तर्कशास्त्र सम्बन्धी विविध विषयों पर विचार किया गया है, किन्तु अभी यह अप्रगप्त है।

विद्यानन्दि ने नैयायिकों तथा बौद्ध ग्रन्थों का अध्ययन करके अनेक प्रकार से तार्किक शैली द्वारा स्यादवाद का प्रतिपादन और समर्थन किया। इन्होंने मुमारिल आदि वैदिक विद्वानों के जैनदर्शन पर होने वाले आरोपों का बड़ी योग्यता से परिहार किया, जो निम्नच ही उनके अपूर्व पांडित्य को प्रगट करता है।

माणिक्यनन्दि ने सर्वप्रथम जैनन्याय को परीक्षामुख के भूषों में सूँघकर अपनी अलौकिक प्रतिभा का परिचय दिया। यह ग्रन्थ प्रमाणों के मूलभूत ज्ञान के लिए बहुत उपयोगी है। अकलक के गम्भीर और दुर्गम ग्रन्थों के विचार सरल सूत्र शैली में निबद्ध कर यह ग्रन्थ लिखा गया है। इस पर अनेक छोटी-बड़ी व्याख्याएँ भी प्राप्त होती हैं।

इन सब जैनाचार्यों की ग्रन्थ रचना से उत्तरवर्ती जैन संघ में न्याय और प्रमाण ग्रन्थों के संग्रह, परिशीलन और नये-नये ग्रन्थों के निर्माण का ऐसा युग आया कि ममात्र उसी को प्रतिष्ठित विद्वान समझने लगे जिसने संस्कृत भाषा में शासक नरक या प्रमाण पर मूल या टीका रूप से कुछ लिखा हो। परिणामतः ईसा की दसवीं-ग्यारहवीं शताब्दी में जैन न्यायशास्त्र का अच्छा विकास हुआ। यह जैन न्यायशास्त्र का मध्याह्न बाल था, जिसमें सिद्धिपि, प्रभावन्द और अभयदेव जैसे महान तार्किक विद्वान हुए।

आचार्य सिद्धिपि दुर्गस्वामी के शिष्य थे। इन्होंने उपमितिप्रवर्धना नामक विस्तृत तथा ग्रन्थ की रचना की है और सिद्धमेन के न्यायावतार पर टीका ग्रन्थ लिखकर अपनी विद्वत्ता का परिचय दिया है।

घारा नगर के महाराज भोजदेव के समय में विद्यमान विज्ञान मंडल में प्रभा-  
चन्द्र का विशिष्ट स्थान था। उनकी बहुमुखी प्रतिभा के प्रमाण चार महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों  
के रूप में उपलब्ध हैं। प्रमेयकमलमार्गण्ड जो माणिक्यनन्दि के परीशामुख की  
व्याख्या है। इसका विस्तार १२००० श्लोकों जितना है। इस व्याख्या में प्रमाणों के  
विषयों के रूप में, विश्व के स्वरूप के बारे में विविध वाद विषयों की गूढ़म चर्चा की  
गई है। इसी प्रकार न्यायबुमुदचन्द्र अकलक के सधीयस्त्रय की व्याख्या है। इसमें भी  
मूल ग्रन्थ के प्रमाण विषयों के साथ प्रमेय विषयों का विस्तृत विवेचन है। ग्रन्थ का  
विस्तार १५००० श्लोक प्रमाण है। शब्दाम्भोजभास्कर जैनेन्द्र व्याकरण की विस्तृत  
व्याख्या है तथा गद्य कथाकोष कथा ग्रन्थ है।

अभयदेव चन्द्रकुल के प्रद्युम्नगूरि के शिष्य थे। इनके शिष्य धनेश्वर राजा  
मुंज की सभा में सम्मानित हुए थे। इनकी परम्परा को राजाजण्ड नाम मिला था।  
गिद्धमेत के सम्मनितक पर अभयदेव ने वादमहार्णव नामक टीका लिखी, जिसका  
विस्तार २५००० श्लोक प्रमाण है। अब तक के जैन संस्कृत ग्रन्थों में वादमहार्णव  
सबसे बड़ा ग्रन्थ था। इसमें आत्मा, ईश्वर, सर्वज्ञ, मुक्ति, वेदप्रामाण्य आदि विविध  
विषयों का गहनदृष्टि से विस्तृत परीक्षण किया गया है।

मिद्धवि आदि उच्च तीनो विद्वान् आचार्यों ने सौत्रान्तिक, वैभाषिक, विज्ञान-  
वाद, जय्यवाद, वज्जसूत्र, महासूत्र आदि बौद्ध और वैदिक वार्त्ता का समन्वय करते  
स्याद्ववाद का नैय्यायिक पद्धति से प्रतिपादन किया है, जो उनके ग्रन्थों में यथास्थान  
अध्ययन करने में स्पष्ट हो जाता है।

इनके पश्चात् हम बारहवीं शताब्दी की ओर आते हैं। इसे जैनराशन का  
मध्यार्द्धांतरकाय समझना चाहिए। चान्दिदेवगूरि और आचार्य हेमचन्द्र का नाम इस  
युग के प्रमुख आचार्यों में है।

देवगूरि प्रसिद्ध वादी थे जिन वादी देवगूरि इसी रूप में उनका नाम विख्यात  
हुआ। इनका जन्म सन् १०८३ में हुआ था तथा तीन वर्ष की अवस्था में बुद्धगण्ड के  
मशोमद के शिष्य मुनिचन्द्र के शिष्य बने थे। अण्णका कार्यक्षेत्र वृत्रान रहा।  
इन्होंने स्याद्ववाद का स्पष्ट विवेचन करने के लिए प्रमाणतत्त्वज्ञानकोष नामक जैन  
न्याय का मूल ग्रन्थ लिखा और उस पर स्याद्ववादभास्कर नामक बुद्धन्याय टीका की  
रचना की, जिसमें आने समय तक के सभी जैन तार्त्तिकों के विचारों का संक्षेप  
बोझे महत्त्व का दिया। साथ ही अपनी जानकारी के अनुसार वादग्रन्थ और बौद्ध  
वरग्रन्थ की व्याख्या के मतभेदों की विस्तृत चर्चा भी की। जिसमें यह ग्रन्थ स्याद्ववाद  
जैसा मध्य मन्त्रग्रन्थों का महत्त्व बन गया, जो न्यायज्ञान के माध्यम-माध्य ऐतिहासिक  
दृष्टि से भी बड़े महत्त्व का है।

प्राग्जिह्व विद्वान् विचारों के लिए इसका मशोय व्याख्याकारिका नाम में इनके  
शिष्य सम्पादन में दिया है।

[illegible]

इसके अनिरुद्ध शांतिमूर्ति का गौतमसंन्यासिक, जिनदेशमूर्ति का प्रमाण-  
संराष्ट्र, अतन्त्रवीर्य की प्रदेयरत्नमाला, चन्द्रमूर्ति का प्रदेयरत्नकोष, चन्द्रमूर्ति  
का अनेकानेक उदयनका का टिप्पण आदि अन्य भी इसी युग की कृतियाँ हैं ।

इसके पश्चात् नेहरूजी, चौधरी और पट्टेहरी भगवती में जीवनमें के जो समर्थ व्याख्याकार और दण्ड लेखक हुए हैं उन्होंने व्याख्या के विभिन्न अंगों की विमर्श का से विवेचना की है। इनमें आचार्य मलयधर एक समर्थ टीकाकार हुए हैं। इसी युग में मन्त्रिप्रेष की व्याख्यादमदारी, चन्द्रगेल की उत्साहानिर्गमिष्ट, रामचन्द्र गुणचन्द का द्रव्याधर, मोमनिक की गहदरान समुच्चय टीका, गुणरत्न की गहदरान समुच्चय गहदरानि, राजनेतर की व्याख्यादकविता आदि, आचार्य वैशिष्टदेव का विश्वरत्न प्रकाश, धर्मप्रकाश की व्याख्यादिका आदि अनेक महत्त्वपूर्ण पद्य लिखे गये हैं।

अभी तक वे आचार्यों की लेखन-शैली प्राचीन न्याय प्रणाली का अनुसरण करती रही थी। बिन्दु विनम की तेरहवीं शती में यशेश उपाध्याय ने नथ्य न्याय की नींव दामो और प्रमाण प्रमेयों को अक्षरपेदावर्जकान्त्य की भाषा में अवकृ दिया। गीत विद्वानों ने भी अपने ग्रन्थों में इसका अनुसरण किया। जिनमें सतरहवीं-अठारहवीं शताब्दी के प्रमुख विद्वान् उपाध्याय यशोविजयजी और पश्चित्त विमलदासजी के नाम उल्लेखनीय हैं। उपाध्यायजी जीन-परम्परा में बङ्गुलों प्रतिभा के धारक असाधारण विद्वान् थे। इन्होंने योग, साहित्य, प्राचीन न्याय आदि का गम्भीर पण्डित्य प्राप्त करने के साथ नथ्य-न्याय की परिष्कृत शैली में सङ्गन-सङ्गतात् आदि अनेक ग्रंथों का निर्माण किया और उस युग तक के विचारों का समन्वय तथा उन्हें नथ्य शैली से परिष्कृत करने का आद्य और महान् प्रयत्न किया। स्यादवाद के द्वारा अधुनपूर्व उन में सम्पूर्ण दर्शनों का समन्वय करके स्यादवाद को 'सार्वज्ञात्रिक'<sup>१</sup> सिद्ध करना उपा-

१ नृणां मित्रमित्रार्थाय भेदव्यपेक्षया ।

प्रतिश्लेषेयुक्तो देश ग्यादवादं सार्वनादिभ्यम् ॥



ध्यायजी की प्रतिभा का सूचक है। उन्होंने शास्त्रवार्ताममुच्चय की स्याद्वाद बतलताटीका, नयापदेश, नयरहस्य, नयप्रदीप, न्यायसण्डनसाध, न्यायालोच, अष्ट-सहस्री टीका आदि अनेक ग्रन्थों की रचना की।

पण्डित विमलदासजी ने नव्य न्याय का अनुकरण करने वाली भाषा में मज्ज-भगीतरगिणी नामक स्वतन्त्र ग्रन्थ की सभिप्त और सरल भाषा में रचना करके एक महान् अभाव की पूर्ति की है।

इस प्रकार अनेक विद्वद्गिरोमणि आचार्यों ने ग्रन्थ लिखकर जैनदर्शन के विकास में जो भागीरथ प्रयत्न किये हैं उनकी यहाँ तक झलक मात्र प्रस्तुत की गई है। यह स्याद्वाद साहित्य के विकास का इतिहास भारतीय दर्शन साहित्य के इतिहास में एक महत्त्वपूर्ण स्थान रखा है। यह विकास जौनाचार्यों के प्रकांड पांडित्य के साथ-साथ उनकी अलौकिक क्षमता तथा सर्वव्यापण की मंगलमयी दृष्टि को प्रगट करता है। भारतीय दार्शनिक क्षेत्र में जो-जो नवीन धाराएँ विशेष विकास को प्राप्त होती गईं उन सबको जौनाचार्यों ने अपने दर्शन में स्थान देकर नयात्मक दृष्टि से मत्स्य सिद्ध करने के साथ उनका स्तर निर्धारित करने का प्रयत्न किया है जो उनके सर्वतोभद्र औदार्यभाव को व्यक्त करता है। 'मत्स्य एक है, उसके रूप अनेक हैं भिन्न-भिन्न व्यक्ति, भिन्न-भिन्न देन-काल के अनुसार सत्य के एक अंश को ही ग्रहण कर सकते हैं, अतएव परस्पर विरोधी दिसाई देती हुई भी वे सभी दृष्टियाँ मत्स्य हैं,' जैन विद्वानों का यह मन्तव्य अवश्य ही विज्ञान उदार और गम्भीर है।

पारचात्य साहित्य में स्याद्वाद

वैदिक, बौद्ध आदि भारतीय दार्शनिकों की तरह पारचात्य दर्शनों के सस्था-पकों ने भी स्याद्वाद सिद्धांतों को अपने अनुभवों से सिद्ध करके अपने साहित्य में एक मुख्यवर्धित तथा गुणिश्रित रूप दिया है, जिसका यहाँ संक्षेप में दिग्दर्शन कराते हैं।

प्रीत दर्शन में एलिअट्रिक्स और हेरेक्लिटस नामक विचारकों के बाद ईसा से ४६५ वर्ष पूर्व एम्पीडोक्लीज, एटोमिस्ट्स और अनैसापोरस नामक दार्शनिकों का युग था। इन तत्त्ववेत्ताओं ने एलिअट्रिक्स के एकांत नित्यवाद और हेरेक्लिटस के एकांत शाणकवाद का समन्वय करके दोनों सिद्धांतों को नित्यानित्य के रूप में ही स्वीकार किया। इनके मतानुसार सर्वथा शाणकवाद असम्भव है और इसी तरह सर्वथा नित्यवाद भी, किन्तु साथ ही साथ वस्तु परिवर्तनशील भी अवश्य है। इन विद्वानों ने अनुभव द्वारा नित्यत्व दशा में रहने हुए भी पदार्थों का परिवर्तन देखकर 'आपेक्षिक परिवर्तन' के सिद्धान्त को स्वीकार किया है।<sup>१</sup>

इसके परवान हम प्रीत के प्रतिभाशाली कवि और दार्शनिक विद्वान् प्लेटो के चरित्रों की ओर आते हैं। सोफिस्ट नामक सवाद में एलिआ का मुताफिर कहना

है—उत्तर हम 'आत्मा' के विषय में कुछ कहते हैं तो इसका मतलब 'मा' के विरुद्ध (सर्वथा अन्य) न होकर केवल 'मा' से भिन्न होता है।<sup>१</sup> इसी प्रकार 'एतिहास का मुवाजिह' शब्द के एक-दूसरे अर्थान पर भी धेरे-धेरे पात्र के माध्यम से आने विचारों को स्पष्ट करने हुए मिलते हैं —

"उदाहरण के लिये हम एक ही मनुष्य को उगरे रंग, ब्रह्म, परिमाण, गुण, दोष आदि की अपेक्षा में देखते हैं। अतएव हम 'यह मनुष्य ही है' यह न कह कर 'यह घना है' इत्यादि माना दृष्टिबिन्दुओं में व्यवहार में प्रयोग करते हैं। इसी प्रकार प्रत्येक वस्तु जिसको हम प्रारम्भ में एक समझते हैं, अन्ततः अन्त में अनेक नामों द्वारा वर्णन की जा सकती है।"

विषय के आधुनिक दार्शनिकों में भी इस प्रकार के विचारों की कमी नहीं है। उदाहरण के रूप में प्रमेयों के प्रकाश दार्शनिक हीगेल का कथन है कि 'विच्छिन्न-धर्मोन्मेषता ही सब वस्तुओं का मूल है। किसी वस्तु का टीका-टीका वर्णन करने के लिये हमें उस वस्तु संबंधी मूलमं ग्राह्य करने के साथ उस वस्तु के विच्छिन्न-धर्मों का जिस प्रकार समन्वय हो सकता है, यह भी प्रतिपादन करना चाहिये।"

इसके पश्चात् हम नये विज्ञानवाद के प्रतिपादक ब्रैडले के विचारों पर दृष्टि-पात्र करें। इस दार्शनिक का कहना है कि 'बाई भी वस्तुद्वारा वस्तुओं में गुणतात्मक दृष्टि में देगी जाने पर किसी अपेक्षा से आश्चर्य और किसी अपेक्षा से अनाश्चर्य दोनों ही मिट जाती हैं। अतएव सगार में बाई भी पड़ाये नग्न अथवा अकिंचित नही है। प्रत्येक मुच्छ में मुच्छ विचार में और छोटी न छोटी सत्ता में सत्यता विद्यमान है।"

आधुनिक दार्शनिक विज्ञान प्रो० जे० ब्रिडम भी अपनी 'साय का स्वभाव' नामक प्रसिद्ध पुस्तक में इसी प्रकार के विचार प्रकट करते हैं। उनका कहना है कि 'कोई भी विचार स्वयं ही दूसरे विचार में सर्वथा अनपेक्षित होकर केवल अपनी अपेक्षा में सत्य नहीं कहा जा सकता है। उदाहरण के लिये तीन से तीन गुना करने पर तो होता है (३ × ३ = ९); यह मित्रान एक बासक के लिये सर्वथा निष्प्रयोजन है, परन्तु इसे पढ़कर एक गणितज्ञ के सामने गणित शास्त्र के विज्ञान का सारा सचका आ जाता है।' इसी प्रकार दूसरे तरफेला प्रोफेसर पेटी के अनुसार 'यह विषय किसी अपेक्षा में निष्प्र है, लेकिन इसका अर्थ यह नहीं कि हमसे पर्याप्ततः नहीं होता। यही मित्रान सगार की छोटी से छोटी वस्तुओं के लिये भी लागू है। यह ब्रह्मा माना दृष्टिबिन्दुओं में देखा जा सकता है। किसी एक वस्तु के गिठ को जानकर हम उसके विषय में मूल्य साथ जानने का दावा नहीं कर सकते हैं।'

१ Dialogues of Plato

२ Thilly : History of Philosophy, p. 467

३ Appearance and Reality, p. 487

इसी तरह के विचार नैय्यायिक जोमक, एडमण्ड होम्म प्रभृति विद्वानों ने भी प्रगट किये हैं।

अमेरिका के प्रसिद्ध मानसशास्त्र के विद्वान प्रो० विलियम जेम्स ने भी अपेक्षावाद से समानता रखने वाले विचारों को व्यक्त किया है। वे कहते हैं कि 'हमारी अनेक दुनिया है। साधारण मनुष्य इन सब दुनियाओं को एक-दूसरे से असंबद्ध तथा अनपेक्षित दशा में देखता है। पूर्ण तत्त्ववेत्ता वही है जो संपूर्ण दुनियाओं को एक-दूसरे से संबद्ध और अपेक्षित रूप में जानता है।'

इस प्रकार जैन दार्शनिकों की तरह विश्व के समस्त पौरुष और पारश्वात्य दर्शनों के संस्थापकों ने भी स्याद्वाद को अपने चिन्तन, मनन और आचार-व्यवहार के द्वारा सिद्ध करके किसी न किसी रूप में स्वीकार किया है और अपने अनुभवों को स्थायी रूप देने के लिये साहित्य का अंग बना दिया। यह स्थिति हमें कलिकाल-संघर्ष हेमचन्द्राचार्य के निर्मललिखित भाषों का स्मरण करने के लिए प्रेरित करती है—

‘आदीपमाग्योपसमस्यमात्रं स्याद्वादमुद्रानति मेदि वस्तु।’

दीपक से लेकर आकाश पर्यन्त छोटे-बड़े सभी पदार्थ स्याद्वाद की भयांश का उत्तपन नहीं कर सकते हैं।

## स्याद्वाद की लोकमंगल दृष्टि



मानवीय विविध वृत्ति

‘सत्य क्या है?’ यह एक ऐसा प्रश्न है जिस पर हजारों-लाखों वर्षों से विचार होता आया है। इस प्रश्न पर विचार करने वाला कौन है? मनुष्य। इस भूमंडल पर जहाँ भी मनुष्य है और उसका चिंतन है, विचार शक्ति है, इस प्रश्न की खर्चा मुखर है। मानव जाति निरंतर सत्य को खोज करती रही है, सत्य को जानने के लिये उत्सुक रही है। प्रयत्न अतीत, वर्तमान या अनागत की समयरेखा द्वारा विभाजित नहीं है, अपितु अबाधगति से धारा-प्रवाह रूप से गतिमान है, उनमें एक क्षण मात्र का भी व्यवधान नहीं पड़ा है और न पड़ेगा।

आज भी सत्य का जिज्ञासु एक ऐसे चौराहे पर खड़ा है, जहाँ सभी प्रकार के आचार, विचार, बोली, देश वाले व्यक्तियों के आने-जाने का ताता लगा हुआ है। वहाँ आने वाले प्रत्येक व्यक्ति से वह एक ही प्रश्न पूछता है—सत्य क्या है? और हर एक आदमी अलग अलग उत्तर देता हुआ आगे बढ़ जाता है। एक कहता है कि सत्यपूर्व में है तो दूसरा कहता है कि नहीं, सत्य पश्चिम में है। कोई कुछ और कोई कुछ कहकर अपने दायित्व का निर्वाह कर रहा है। इसका कारण यह है कि प्रत्येक व्यक्ति सत्य को अपनी दृष्टि से परखता है और जिस दृष्टि से देखता है, जिस रूप में देखता है, उसे ही सत्य मानने लगता है। परिणामतः उसके लिये झगड़ने लग जाता है कि ‘नहीं, नहीं तुम सब झूठे हो, गुमराह हो, सत्य को नहीं पहचानते हो, अपनी बकवास बंद करो। सत्य तो मेरे पास है, आओ मैं तुम्हें सत्य को दिखाता हूँ।’ इसका अर्थ यह हुआ कि सत्य बाजार में विकने वाली वस्तु है और वह कीमत देकर खरीदी जा सकती है, अथवा सत्य का भी नीलाप हो रहा है और उसे किसी ने ऊँची बोली लगाकर खरीद लिया है। विश्व में उसके सिवाय सत्य किसी के पास है ही नहीं।

मानव की यह कितनी विविध मनोवृत्ति है कि वह जो कहता है, वही सत्य है। जो वह जानता है, वही सत्य है। वास्तव में मानव की इस मान्यता में सत्य दृष्टि नहीं, बल्कि उसका अहंकार छिपा हुआ है। किसी को बुद्धि का अहंकार है तो किसी को धन का और किसी को प्रतिष्ठा का। परिणामतः उसने अपने अहंकार को ही सत्य



## स्याद्वाद की लोकमंगल दृष्टि

●

मानवीय विविध वृत्ति

‘सत्य क्या है?’ यह एक ऐसा प्रश्न है जिस पर हजारों-लाखों लोगों से विचार होता आया है। इस प्रश्न पर विचार करने वाला कौन है? मनुष्य। इस भूमिदल पर जहाँ भी मनुष्य है और उसका चिन्तन है, विचार शक्ति है, इस प्रश्न की खोजें भुंवर हैं। मानव जाति निरन्तर सत्य की खोज करती रही है, सत्य को जानने के लिये उत्सुक रही है। प्रत्यक्ष ज्ञान, अनुमान या धनागत की समपरेक्षा द्वारा विभाजित नहीं है, अतिसु अवाधगति में धारा-प्रवाह रूप में गतिमान है, उनमें एक राग मात्र का भी व्यवधान नहीं पड़ा है और न पड़ेगा।

आज भी सत्य का त्रिग्राम एत एतं चोराहे पर सरा है, जहाँ सभी प्रकार के आचार, विचार, बोली, देश बाने व्यक्तियों के ज्ञान-ज्ञान का साग लगा हुआ है। वही ज्ञान बाने प्रत्येक व्यक्ति में यह एक ही प्रश्न घुटा है—सत्य क्या है? और हर एक आसानी अलग अलग उत्तर देता हुआ आग बड़ जाता है। एक कहता है कि सत्यपूर्व में है तो दूसरा कहता है कि नहीं, सत्य पश्चिम में है। कोई कुछ और कोई कुछ बहुत ज्ञाने दासित्व का निर्वाह कर रहा है। इसका कारण यह है कि प्रत्येक व्यक्ति सत्य को अपनी दृष्टि में परसता है और जिस दृष्टि में देखता है, जिस रूप में देखता है, उसे ही सत्य मानने लगता है। परिणामतः उसके लिये सत्य होने लगता है कि ‘नहीं, नहीं तुम सब झूठ हो, गुमराह हो, सत्य को नहीं पहचानते हो, अपनी बकवास बंद करो। सत्य तो मेरे पास है, आओ मैं तुम्हें सत्य को दिखाता हूँ।’ इसका अर्थ यह हुआ कि सत्य बाजार में बिकने वाली वस्तु है और वह कीमत देकर खरीदी जा सकती है, अथवा सत्य का भी नीलाम हो रहा है और उसे किसी ने ऊँची बोली लगाकर खरीद लिया है। विश्व में उसके सिवाय सत्य किसी के पास है ही नहीं।

मानव की यह कितनी विविध मतावृत्ति है कि यह जो कहता है, वही सत्य है। जो वह जानता है, वही सत्य है। वास्तव में मानव की इस मान्यता में सत्य दृष्टि नहीं, बल्कि उसका अहंकार छिपा हुआ है। किसी को बुद्धि का अहंकार है तो किसी को धन का और किसी को प्रतिष्ठा का। परिणामतः उसने अपने अहंकार को ही सत्य

ये सम्प्रदाय और उप-सम्प्रदाय अग्रे हैं या बुरे और इनके योगदान के लाभ-अवाम का यहाँ विचार नहीं करना है। लेकिन इतना स्पष्ट है कि इन सम्प्रदायों ने धर्म को विवाद का केन्द्रबिन्दु बना दिया। इन विवाद को दूर करने का एक ही उपाय है कि आप्रहृ से एक कदम नीचे आ जायें। जब एकान्तिक दृष्टिकोण, विवाद और आप्रहृ नहीं होगा तभी भिन्नता में समन्वय के मूल परिणामित हो सकने हैं।

स्यादवाद ने यही काम किया है। उसने आप्रहृ को एक कदम नीचे ला दिया। उसने विभिन्न सम्प्रदायों की सम्मति का प्रयाग नहीं किया किन्तु समन्वय के मूल में बाँधकर मुन्दर बना दिया। साधना पद्धतियों में यह अस्थि है या यह बुरी का निर्णय न देकर वैयक्तिक गति, क्षमता, देवकाल की विभिन्नता को ध्यान में रखकर यही कहा कि—

पक्षपातो न मे कीरे, न द्वेषः कपित्वादियु।

युक्तिमद् वचनं यम्यु तस्य कार्यं परिग्रहः ॥<sup>१</sup>

मुझे न तो महावीर के प्रति पक्षपात है और न कपित्वाद युक्तियों के प्रति द्वेष। लेकिन यह आकांक्षा है कि जो भी वचन युक्ति-युक्त हो उसे ग्रहण करें।

तो स्यादवाद ने व्यक्ति को उस असीम उच्च धाराल पर लाकर खड़ा कर दिया, जहाँ वह अपने स्व और विचारों की कसौटी करे। वह बाबाचार्य प्रमाणम् अथवा महाप्रज्ञो येन गता स पन्था या सकीर का पकीर न बनकर अपना निर्णायक स्वयं बने। आस्था और आत्म-विश्वास के आलोक में जो कुछ भी युक्तियुक्त और हेयोपादेय के विवेक से समन्वित हो, ग्रहण कर ले। इस स्थिति में विवाद को अवकाश ही नहीं रहेगा। स्यादवाद के उक्त मूल का प्रयोग जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में किया जा सकता है।

स्यादवाद का दूसरा उपयोग वैचारिक सहिष्णुता के लिए हो सकता है। एक ही प्रकार की जीवन प्रणाली, एक ही प्रकार की आचार-विचार की साधना-पद्धति न तो व्यवहार्य है और न समर्थ ही। यह तो सधर्म का कारण बनेगी। विश्व इतिहास में अनेक राजशातियाँ हुईं, जिनका उद्देश्य एक प्रकार की राजव्यवस्था, समाज-व्यवस्था स्थापित करना रहा है किन्तु कुछ समय बाद उनके विरुद्ध भी प्रति-क्रान्तियाँ हुईं और इस प्रकार क्रान्तियों का मिलमिला चलता रहा। एक सभ्यता ने बलान् अपने को दूसरी सभ्यता पर लादा। एक राजा अथवा सम्राट ने अपने विचारों को जबरदस्ती जनता पर आरोपित किया। परिणामस्वरूप विप्लव और विद्रोह होने रहे और जन-जीवन पीड़ित होता रहा। यही स्थिति मानव-जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में देखी जा सकती है।

मानवीय मृगियों की विविधता का अनुभव नहीं किया जा सकता है, केवल उन मृगियों का मार्मिकीकरण हो सकता है। इसके लिए आवश्यक होनी है वैचारिक महिम्ना। बिना का महान महिम्नामी अत्यन्त स्थिति की सभी प्राणियों की मृगि की शक्ति, भय और प्रयोग में एक नहीं कर सकता है, न ही मृगि की एक ही मार्मिक का अनुपामी और न अग्रिमिक जनों की प्राणिक बना सकता है। ऐसी स्थिति में भी मृगि समझ है—

योऽपि न गृहते हिनमुपदेनं तदुपरि मा बृह बोध रे ।

निष्कमया कि परजननपया कृते निज मुखमान रे ॥<sup>१</sup>

जो मुहाड़ी हिनकारी शिक्षा की नहीं गुणना उस पर बोध बन करो, उसे भगवान् बना मन नहीं। अर्थ में हमने पर बोध करने में स्वयं करने मुख व ज्ञान को भगवती है। महाभारत में भी करने जाने की ही लाभ होता। यह कृति सभी उपाय हो सकती है जब मन में माध्यम कृति उपाय हो जाने और माध्यम कृति की जननी है वैचारिक महिम्ना। वैचारिक महिम्ना सभी भय है जब अनेकानुपति, अन्तःकार-कृति का आशय सिद्धा आयेगा। इसीलिए उपायमा भी अनेकानुपति की है वैचारिक महिम्ना के लिए स्वादुवाद के अन्वयन को आवश्यकता की बात बनाने हुए कहा है—

मम गन्ध मममानदेयु तादृशिव ।

तादृशेवापवादाय अन्वयनाधिक ऐमयी ॥

तेन स्वादुवादमात्राय सर्वज्ञानमुपयती ।

मोक्षोद्देशविशेषण य परमणि म शास्त्रविन ॥

मादृशममव शास्त्रापी तेन तत्त्वान् विद्वन्वि ।

त एव धर्मवाद स्वादुवादव्यापिवावसानम् ॥

मादृशममविन तत्त्ववद्वान्ममवि ममा ।

शास्त्रवोदिविधैवाप्या तदा बोधव मतामना ॥<sup>२</sup>

मन्वा अनेकानुपति विनी दर्शन पर हो कर नहीं बनता है। यह अनुभव कर का दर्शन को इस प्रकार की अन्वयनाधिक के दर्शन है जिस प्रकार कोई विन अपने पुत्रों को दर्शन है। अनेक अनेकानुपति की अनुपति कृति नहीं होती है। अन्वय में मन्वा अन्वय नहीं जाने का नहीं अन्वयकारी है जो स्वादुवाद पर अन्वयन केवल अनुपति दर्शन के अन्वयन का अन्वय बनता है। अन्वयवादा ही अन्वय का अनुपति है, मन्वा अन्वय है। अन्वयवादा दर्शन का अन्वय है एक बार का अन्वय की लक्षण है, अन्वय वादों की लक्षणों के अन्वय के ही अन्वय लक्षण नहीं है।

१. अन्वयवादा अन्वय १६

२. अन्वयवादा, १६ ७१



ये सम्प्रदाय और उप-सम्प्रदाय अछे हैं या बुरे और इनके योगदान के लाभ-अलाभ का यहाँ विचार नहीं करना है। लेकिन इतना स्पष्ट है कि इन सम्प्रदायों ने धर्म को विवाद का केन्द्रबिन्दु बना दिया। इस विवाद को दूर करने का एक ही उपाय है कि आपह से एक कदम नीचे आ जायें। जब एकांगिक दृष्टिकोण, विवाद और आग्रह नहीं होगा तभी भिन्नता में समन्वय के सूत्र परिलक्षित हो सकते हैं।

स्याद्वाद ने यही काम किया है। उसने आपह को एक कदम नीचे ला दिया। उसने विभिन्न सम्प्रदायों की समाप्ति का प्रयास नहीं किया किन्तु समन्वय के सूत्र में बाँधकर सुन्दर बना दिया। साधना-पद्धतियों में यह अच्छी है या यह बुरी का निर्णय न देकर वैयक्तिक रुचि, क्षमता, देशकाल की विभिन्नता को ध्यान में रखकर यही कहा कि—

पक्षपातो न मे वीरे, न द्वेषः कपिलादिषु।

युक्तिमद् वचन यस्य तस्य कार्यं परिग्रहः॥<sup>१</sup>

मुझे न तो महावीर के प्रति पक्षपात है और न कपिलादि मुनिगणों के प्रति द्वेष। लेकिन यह आकांक्षा है कि जो भी वचन युक्ति-युक्त हो उसे ग्रहण करूँ।

तो स्याद्वाद ने व्यक्ति को उस असीम उच्च धरातल पर लाकर खड़ा कर दिया, जहाँ वह अपने स्व और विचारों की कसौटी करे। वह बाह्यावाच्य प्रमाण अथवा महाजनो देन गता स पन्था या लकीर का फकीर न बनकर अपना निर्णायक स्वयं बने। आस्था और आत्म-विश्वास के आलोक में जो कुछ भी युक्तियुक्त और हेतुवादेय के विवेक से समन्वित हो, ग्रहण कर ले। इस स्थिति में विवाद को अवकाश ही नहीं रहेगा। स्याद्वाद के उक्त सूत्र का प्रयोग जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में किया जा सकता है।

स्याद्वाद का दूसरा उपयोग वैचारिक सहिष्णुता के लिए हो सकता है। एक ही प्रकार की जीवन प्रणाली, एक ही प्रकार की आचार-विचार की साधना-पद्धति न तो व्यवहार्य है और न संभव ही। यह तो सघर्ष का कारण बनेगी। विश्व इतिहास में अनेक राजन्यातियाँ हुईं, जिनका उद्देश्य एक प्रकार की राजव्यवस्था, समाज-व्यवस्था स्थापित करना रहा है किन्तु कुछ समय बाद उनके विघटन भी प्रति-क्रांतियाँ हुईं और इस प्रकार क्रांतियों का सिलसिला चलता रहा। एक संस्कृति ने बलात् अपने को दूसरी संस्कृति पर लादा। एक राजा अथवा सम्राट ने अपने विचारों को जबरदस्ती जनता पर आरोपित किया। परिणामस्वरूप विप्लव और विद्रोह होते रहे और अन-जीवन पीड़ित होता रहा। यही स्थिति मानव-जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में देखी जा सकती है।

मानवीय वृत्तियों की विभिन्नता का उन्मूलन नहीं किया जा सकता है, केवल उन वृत्तियों का मार्गान्तरीकरण हो सकता है। इसके लिए आवश्यक होती है वैचारिक सहिष्णुता। विश्व का महान शक्तिशाली अन्यतम व्यक्ति भी सभी प्राणियों की रुचि को शक्ति, भय और प्रलोभन से एक नहीं कर सकता है, न ही सभी को एक ही मार्ग का अनुगामी और न अधार्मिक जनों को धार्मिक बना सकता है। ऐसी स्थिति में तो यही संभव है—

योऽपि न सहते हितमुपदेशं तदुपरि मा कुरु कोपं रे !

निष्फलया किं परजनतप्त्या कुरुवं निज सुखलां प रे ॥<sup>१</sup>

जो सुन्हारी हितकारी शिक्षा को नहीं सुनता, उस पर कोप मत करो, उसे भला-बुरा मत कहो। व्यर्थ में दूसरे पर कोप करने से स्वयं अपने सुख व शानि को भग करोगे। सदावरण से तो करने वाले को ही लाभ होगा। यह वृत्ति सभी उत्पन्न हो सकती है जब मन में माध्यस्थ्य वृत्ति उत्पन्न हो जाये और माध्यस्थ्य वृत्ति की जननी है वैचारिक सहिष्णुता। वैचारिक सहिष्णुता सभी संभव है जब अनेकातदृष्टि, स्याद्वाद-वृत्ति का आश्रय लिया जायेगा। इसीलिए उपाध्याय श्री यशोविजय जी ने वैचारिक सहिष्णुता के लिए स्याद्वाद के अवलम्बन की आवश्यकता की आर मन्त्र करते हुए कहा है—

यस्य सर्वत्र समतानयेषु तनयेष्विव ।

तस्यानेकान्तवादस्य बबन्धूनाधिकं शैमुषी ॥

तेन स्याद्वादमात्रं च सर्वदर्शनतुल्यतां ।

मोक्षोद्देशविशेषण य पश्यति स शास्त्रवित् ॥

माध्यस्थ्यमेव शास्त्रार्थो येन तत्तत्तत्तु सिद्ध्यति ।

स एव धर्मवाद स्यादन्यद्वालिशवलगनम् ॥

माध्यस्थ्यसहितं ह्येकपदज्ञानमपि प्रमा ।

शास्त्रकोटिवृंथैवान्या तथा चोक्तं महात्मना ॥<sup>२</sup>

सच्चा अनेकातवादी किसी दर्शन पर द्वेष नहीं करता है। वह संपूर्ण नव रूप दर्शनों को इस प्रकार की वास्तव्यदृष्टि से देखता है जिस प्रकार कोई पिता अपने पुत्रों को देखता है। क्योंकि अनेकातवादी को म्नुनाधिक बुद्धि नहीं होती है। वास्तव में सच्चा शास्त्रज्ञ बड़े जाने का बही अधिकारी है जो स्याद्वाद का अवलम्बन लेकर संपूर्ण दर्शनों में समानता का भाव रखता है। माध्यस्थ्यभाव ही शास्त्रों का गूढ़ रहस्य है, यही धर्मवाद है। माध्यस्थ्यभाव रहने पर शास्त्र के एक पद का ज्ञान भी सफल है, अन्यथा करोड़ों शास्त्रों के पद जाने से भी कोई लाभ नहीं है।

उक्त कथन का सारांश यह है कि स्याद्वाद आत्मा में समत्वयोग का इतना व्यापक विस्तार कर देता है कि स्व-पर का भेद ही नहीं रहता है। समत्वयोगी के स्वरूप को कबीर के शब्दों में इस प्रकार कहा जा सकता है—

साली मेरे साल की जित देखो तित साल ।

साली देखन जो बली में भी हो गई साल ॥

इसी कारण स्याद्वाद का उपासक जिस दृष्टिकोण को देखता है या विचार को सुनता है, या चिन्तन की शैली को परखता है, उसमें अपने ही किसी न किसी अंग को पाता है। विभिन्न दिखने वाले अंग भी स्वयं उसके चिन्तन के किसी न किसी आयाम में मिल खाते हैं। अतः वह उनका विरोध करे तो करे कैसे? वे विभिन्न प्रतीत होने वाले विचार भी तो उसकी समग्र चिन्तन काया के ही तो अंग हैं। अगर उनको निरस्त कर दिया तो वह स्वयं समत्वयोगी न होकर विषमता का विश्वामित्र हो जायेगा। इसीलिये स्याद्वादी सहिष्णु होता है। वह रागद्वेष रूप आत्मा से विकारों पर विजय प्राप्त करने के लिये मत्त प्रयत्नशील रहता है। दूसरों के विचारों को सुनता है, मिठातों का सम्मान करता है और अपने विचारों के साथ सामंजस्य के आधार का अन्वेषण करता है एवं माध्यस्थ्यभाव से संपूर्ण विरोधों का समन्वय करता है।

जैनाचार्यों ने उक्त कथन को अपने दृष्टित्व द्वारा भी अभिव्यक्त किया है। गिद्धलेन दिवाकर जैसे प्रकाश मनीषी जैनाचार्यों ने जैनदर्शन के कोषागार की श्रीवृद्धि में अपनी मनीषा का ही अर्घ्य अर्पित नहीं किया अपितु वेद, सांख्य, न्याय, वैशेषिक, बौद्ध आदि दर्शनों पर भी दार्शनिकाओं की रचना की तथा महान् जैन दार्शनिक हरिभद्रसूरि ने पद्मदर्शनसमुच्चय जैसे बृहद् षष्ठ में पद्मदर्शनों की यथातथ्य विवेचना करके इसी उदारवृत्ति का परिचय दिया है। इतना ही नहीं मन्ववादी, राजशेखर, प० आशाधर, उराध्याय यशोविक्रमजी आदि अनेक जैनविद्वानों ने उस युग में वैदिक और बौद्ध ग्रंथों पर टीका टिप्पणियाँ लिखीं। वह काल स्वयंभू महन और जैन-जैन प्रकाश परपरा के महन, प्रकाशन का माना जाता था। किन्तु जैनाचार्यों की असीमदृष्टि में 'अप विप्र परोक्ष' की विह्वल भावना नहीं थी। वे तो गुणग्राही, समन्वयशील एवं उदारहृदय के साधारण्य थे। इसीलिये वे अपने बौद्धिक प्रामाण्य को विशेषरूपेण अन्य दर्शनों की भी विद्यामोक्षमुक्त बनाने हेतु विनियोजन करने में मग्न हो गए।

उक्त महन का आशय यह हुआ कि पर के प्रति माध्यस्थ्य भाव रखने, अस्ति-नृत्त दर्शित करने के लिये स्याद्वाद का अवलम्बन आवश्यक है। विचारों की अभिव्यक्ति एक शून्यतोय रूप है लेकिन 'ही' के साथ वह साधु, विनंदा का रूप में लेता है और 'भी' के रहने पर माध्यस्थ्यभावता। इस 'भी' का नाम अनेकाल दृष्टि—स्याद्वाद है, जो सत्य के किसी न किसी एक अंग को उद्घाटित करता है।

माता-पिता पुत्र-पुत्री सास-बहू आदि के समूह का नाम परिवार है। इन सबका मिल-जुलकर रहने के मित्राण परिवार को अपना अन्य कोई अस्तित्व नहीं है। लेकिन इन सदस्यों में भी संबंध हो जाता है, जिसका कारण है विचार-मिश्रता। संघर्ष के केन्द्रबिन्दु बनते हैं पिता-पुत्र, सास-बहू। पिता अपने अनुभवों के आधार पर पुत्र का जीवन-निर्माण करना चाहता है और पुत्र अपनी तर्कबुद्धि को मुख्य मानकर पिता के अनुभवों की उपेक्षा करता है। पिता की दृष्टि अनुभव-प्रधान होती है और अपनी मान्यताओं को पुत्र से मनवाना चाहता है। पिता प्राचीन सत्कारों की रक्षा करना चाहता है तो पुत्र उन्हें सर्वथा समाप्त करना उपयुक्त समझता है। यही बात सास और बहू के दृष्टिकोण की है। सास यह अपेक्षा करती है कि बहू वैसा ही जीवन ध्यनीत करे जैसा कि उसने स्वयं बहू के रूप में बिताया है और बहू अपने मातृपक्ष के संस्कारों और स्वतन्त्रता वाला व्यवहार करना चाहती है। इसी प्रकार से परिवार के अन्य-कन्य सदस्यों के अपने-अपने दृष्टिकोण होते हैं जो विवाद का कारण बन जाते हैं। इन विचारों के समाधान का एक ही उपाय है कि जब तक सहिष्णु दृष्टि से एक-दूसरे की स्थिति को समझने का प्रयास नहीं किया जाये तब तक संघर्ष समाप्त नहीं हो सकता है। हम दूसरे के सम्बन्ध में कोई विचार करें और निर्णय लें, उससे पहले स्वयं उस स्थिति में अड़े हों। दूसरे की भूमिका में स्वयं को खड़ा करके ही उसके बारे में सम्यक् प्रकार से जाना जा सकता है। पिता और सास, पुत्र एवं बहू से जिस बात की अपेक्षा करते हैं, उसमें पहले अपने को उनकी भूमिका पर साकर टटोल लें और पुत्र व बहू पिता व सास के अनुभवों का अनुसरण करने में भलाई का अनुभव कर लें तो संघर्ष का अवसर नहीं आयेगा। गृह-अस्तित्व का यही आधार है। अनेकांतवाद यही तो कहता है कि दो अंतों के बीच एक ऐसा सेतु बनाओ जिससे परस्पर विपरीत एक-दूसरे से भिन्न दिग्गने वाले भी अपना-अपना अस्तित्व पृथक्-पृथक् रखकर परस्पर सहयोगी बन जायें।

उक्त पारिवारिक स्थिति की तरह दार्शनिक क्षेत्र भी है। प्रत्येक दार्शनिक भिन्न-भिन्न देश और काल की परिस्थिति के अनुसार सत्य के केवल उस अंश को ग्रहण करता है, जो उसके समझ प्रतीत हो रहा है। जैसा एक दार्शनिक कार्य, उपासना और ज्ञान को मोक्ष का प्रधान कारण मानता है, दूसरा शोक, समाधि और प्रज्ञा को मुख्यता देता है और तीसरा सम्मगर्शन-ज्ञान-चारित्र्य को मोक्ष का साधन कहता है। इसके पीछे अपनी-अपनी दृष्टि है, लेकिन उनके समन्वय का प्रयास नहीं होता है, जिससे वे परस्पर विपरीत दिशागामी प्रतीत होते हैं। लेकिन स्यादवाद सिद्धांत द्वारा इनका समन्वय हो जाता है कि शाब्दिक प्रक्रिया के कारण यह भिन्नता है, भावात्मक भिन्नता नहीं है।

आज का राजनैतिक जगत वैचारिक संघर्षों से परिब्याप्त है। पूँजीवाद, साम्यवाद, समाजवाद, अधिनायकवाद, राजतंत्र, प्रजातंत्र, कुलीनतंत्र, सैनिकतंत्र आदि अनेक प्रकार की राज्य-व्यवस्थाएँ और शासन-प्रणालियाँ प्रचलित हैं। ये



माता-पिता पुत्र-पुत्री गान-बहू आदि के समूह का नाम परिवार है। इन सबका मिल-जुलकर रहने के विचार परिवार को माना अन्य कोई अस्तित्व नहीं है। लेकिन इन सदस्यों में भी संबंध हो जाना है, जिसका धारण है विचार-मिश्रता। संघर्ष के केन्द्रबिन्दु बनने है पिता-मुत्र, गान-बहू। पिता अपने अनुभवों के आधार पर पुत्र का जीवन-निर्माण करना चाहता है और पुत्र अपनी तर्कबुद्धि को मुख्य मानकर पिता के अनुभवों की उपेक्षा करता है। पिता की दृष्टि अनुभव-प्रधान होती है और अपनी मान्यताओं को पुत्र से मनवाना चाहता है। पिता प्राचीन संस्कारों की रक्षा करना चाहता है तो पुत्र उन्हें सर्वथा समाप्त करना उपयुक्त समझता है। यही बात ज्ञान और बहू के दृष्टिकोण की है। गान यह अवेक्षा करती है कि बहू बेना ही जीवन व्यतीत करे जैसा कि अपने स्वयं बहू के रूप में बिताया है और बहू अपने मातृभक्त के संस्कारों और स्वतन्त्रता का वास्तविक व्यवहार करना चाहती है। इसी प्रकार से परिवार के अन्य-अन्य सदस्यों के अपने-अपने दृष्टिकोण होते हैं जो विवाद का कारण बन जाते हैं। इन विचारों के समाधान का एक ही उपाय है कि जब तक सहिष्णु दृष्टि से एक-दूसरे की स्थिति को समझने का प्रयास नहीं किया जाये तब तक संघर्ष समाप्त नहीं हो सकता है। हम दूसरे के सम्बन्ध में कोई विचार न करें और निर्णय में, उससे पहले स्वयं उस स्थिति में खड़े हों। दूसरे की भूमिका में स्वयं को सड़ा करके ही उसके बारे में सम्यक् प्रचार से जाना जा सकता है। पिता और गान, पुत्र एवं बहू में जिस बात की अपेक्षा करते हैं, उससे पहले अपने को उनकी भूमिका पर साफ़ टटोल में और पुत्र व बहू पिता व गान के अनुभवों का अनुसरण करने में सहाई का अनुभव कर लें तो संघर्ष का खतरा नहीं आयेगा। सह-अस्तित्व का यही आधार है। अनेकान्तवाद यही तो कहता है कि दो अनों के बीच एक ऐसा तंतु बनाओ जिससे परस्पर विपरीत एक-दूसरे से भिन्न दिगने वाले भी अपना-अपना अस्तित्व वृषट्-वृषट् रखकर परस्पर सहयोगी बन जायें।

उक्त पारिवारिक स्थिति की तरह दार्शनिक क्षेत्र भी है। प्रत्येक दार्शनिक भिन्न-भिन्न देश और काल की परिस्थिति के अनुसार सत्य के केवल उस अंश को ग्रहण करता है, जो उसके समझ प्रतीत हो रहा है। जैसा एक दर्शन करने, उपमाणा और ज्ञान को मोक्ष का प्रधान कारण मानता है, दूसरा भीम, समाधि और प्रज्ञा को मुख्यता देता है और तीसरा सत्यादर्शन-ज्ञान-धारिण को मोक्ष का साधन कहता है। इसके पीछे अपनी-अपनी दृष्टि है, लेकिन उनके समन्वय का प्रयास नहीं होता है, जिससे वे परस्पर विपरीत दिशागामी प्रतीत होते हैं। लेकिन स्वाध्याय सिद्धांत द्वारा इनका समन्वय हो जाता है कि साधक प्रक्रिया के कारण यह भिन्नता है, भावात्मक भिन्नता नहीं है।

ज्ञान का राजनैतिक जगत वैचारिक संघर्षों से परिध्यात है। पूँजीवाद, साम्यवाद, समाजवाद, अधिनायकवाद, राजतंत्र, प्रजातंत्र, कुलीनतंत्र, सेनिकतंत्र आदि अनेक प्रकार की राज्य-व्यवस्थाएँ और शासन-प्रणालियाँ प्रचलित हैं। ये

प्रणालियाँ भी एक-दूसरे को समाप्त करने तथा अपना-अपना प्रभाव-क्षेत्र बढ़ाने में लगी हुई हैं। महायुद्ध और प्रादेशिक युद्ध अपना-अपना प्रभाव-क्षेत्र बढ़ाने के लिए हुए और ही रहे हैं। अधिक लाभ के अतिरिक्त अपनी विचारधारा का प्रसार प्रमुख कारण है। ये संघर्ष और युद्ध मानव जाति के लिए विभीषिका बने हुए हैं।

इन युद्धों में कोई भी पक्ष लाभ की स्थिति में नहीं है। विजित और विजयी दोनों भयभीत हैं और यह अनुभव करते हैं कि कोई न कोई शांति का मार्ग-उपाय मिले। इसी उद्देश्य को लेकर संयुक्त राष्ट्र संघ जैसे एक मंच का निर्माण हुआ है। इस मंच का निर्माण होने पर भी और शांति व सह-अस्तित्व की आवश्यकता पर जोर देते हुए भी विश्व-शांति स्थापित नहीं हो रही है। इसका कारण स्पष्ट है कि अनेकांतदृष्टि और स्याद्वाद की भावना को नहीं अपनाया गया है। बात शांति की की जाती है और प्रवृत्ति पूर्ववत् दुराग्रह से भरी हुई है।

आज की राजनीति यद्यपि राजतन्त्र से प्रजातन्त्र तक आ पहुँची है। इसके बीच अनेक उतार-चढ़ाव भी उत्पन्ने देखे हैं। लेकिन आज भी प्रजातन्त्र आगे नहीं बढ़ पाया है। निर्वाचित व्यक्ति पूर्ववत् राजतन्त्र के अनुरूप आचरण कर रहे हैं। बहुमत और अल्पमत की निर्णायक पद्धति के कारण वास्तविक प्रजातन्त्र की स्थापना नहीं हुई है। वह बहुमततन्त्र बनकर रह गया है, जिसमें अल्पमतों की आवाज भी नहीं सुनी जाती। साथ ही हारे हुए नेताओं पर अनेक प्रकार के मिथ्यादोषारोपण कर उनका चरित्र हनन किया जाता है। प्रजातन्त्र तभी सफल हो सकेगा जब स्याद्वादी दृष्टिकोण को स्वीकार किया जायेगा। विरोधी पक्ष की बात इसलिए अस्वीकार नहीं मानी जानी चाहिए कि वह अल्पमत में है। ऐसा होने पर ही तो शासन अथवा सत्ताधारी दल निरंकुश प्रवृत्ति करने लगता है। इसलिए विरोधी पक्ष को उतना ही मान देना चाहिए जितना अपने पक्ष को सम्माननीय माना जाता है। विरस विरोधी ही नहीं है, किन्तु उसकी धारणाओं में भी किसी रूप से सत्य का अंश है। इससे अपने दोषों के निराकरण का अवसर मिलता है। यह तभी सम्भव है जब वैचारिक सहिष्णुता और समन्वय का दृष्टिकोण अंगीकार किया जायेगा। वैचारिक सहिष्णुता और समन्वय के द्वारा ही प्रजातन्त्र का अधिकार उगमक बन सकता है। इसलिये प्रजातन्त्र को यदि सही मायने में करना आदर्श प्रतिफलित करना है तो उसे वैचारिक सहिष्णुता और समन्वय के आगे पर अवसर देना होगा और उनके लिए स्याद्वाद—अनेकांतवाद के विनाय अन्य कोई आधार नहीं हो सकता है। जिस सीमा तक स्याद्वाद को अपनाया जायेगा, प्रजातन्त्र भी उनी सीमा तक सफल होगा। अब शायद है, राजनीतिज्ञों पर कि वे व्यवहार की राजनीति में स्याद्वाद का उपयोग करते हैं या नहीं।

व्यक्तिगत जीवन में स्याद्वाद

उक्त कथन का अर्थ यह है कि स्याद्वाद दर्शन और चिन्तन के क्षेत्र तक सीमित नहीं है, बल्कि आचरण व प्रयोग का भी माध्यम है। व्यक्ति और समाज सभी

के लिए समानरूप से उपादेय है। शिष्ट और सामान्य नागरिक आचरण के तीन सूत्र हैं—सम्मान, सुरक्षा और समय जिन्हें आपसों की भाषा में कहेंगे—

नो अत्ताणं आसाएज्जा नो परं आसाएज्जा ।

न अपनी अवहेलना (उपेक्षा, अनादर) करो और न दूसरों की। यानी सम्मान योग्य आचार प्रवृत्ति करो। जैसे अपना अपमान होने पर दुःख होता है, क्रोध आता है, वैसे ही दूसरे की अवहेलना होने पर उसको भी दुःखानुभूति होती है। अवहेलना, अनादर संघर्ष के कारण है। अतः सम्मानपूर्ण व्यवहार करना चाहिए।

सब्बे पाण पिआउया नाइ वाएज्जं कंचणं ।

सबको अपना जीवन प्रिय है, किसी भी प्राणी की हिसा मत करो। सभी प्राणी अपने प्राणों की सुरक्षा के लिए सतत सचेष्ट रहते हैं। प्रत्येक विकट परिस्थिति में प्राणों की रक्षा के लिए सभी प्रयत्न करते हैं। प्राणहरण पर जैसा अनुभव तुम्हें होता है, वैसा ही अन्य को भी। अतः हिसा मत करो, प्राणों और प्राणी की रक्षा करो। रक्षा का अर्थ सिर्फ प्राणों को न लेना ही नहीं है किन्तु दीन, दुखी, अभाव पीड़ितों के प्रति तन, मन, धन से अग्रसर होकर उनको अग्र्य दो। सुरक्षा का अर्थ है सेवा, उपकार, कृपा, मैत्री आदि का व्यवहार करना।

अप्पणो य परं नालं कुतो अन्नाणु सासिउ ।

जो अपने पर अनुशासन नहीं रख सकता है, वह दूसरों पर अनुशासन कैसे रख सकेगा? यदि व्यक्ति स्वेच्छाचारी है, अपने जीवन में मर्यादा नहीं करता है और यथेच्छा प्रवृत्ति करता है तो दूसरों से सद्व्यवहार की अपेक्षा कैसे रखी जा सकती है। अनुशासन का सही मायने में यह अर्थ है कि पहले अपने को समयित बनाओ, मर्यादा में रहो और जिस मर्यादा में स्वयं रहोगे, तदनुकूल दूसरा भी शासन मानेगा।

उक्त तीनों आपस वाक्यों का सारांश यह है कि व्यक्ति यदि दूसरे की अवहेलना करता है, दुराग्रह पर अड़ा रहता है तो दूसरे भी उपेक्षा कर देते हैं। स्व की रक्षा या विलास के लिए अन्य के प्राणहर्तन करता है, तो दूसरे भी उसे प्राणघातक मान बैठा करने के लिए उन्मुख हो जाते हैं अथवा क्रूर भानकर दूर रहना पसन्द करते हैं और जो अनुशासनहीन है, लोक-मर्यादा, व्यवस्था का पालन नहीं करता है तो दूसरे भी उसकी बात सुनने के लिए तत्पर नहीं होते हैं।

स्याद्वाद द्वारा यहो संकेत किया जाता है आधार के लिए और विचार के लिए कि सद्बिचार, सहिष्णुता एवं सत्प्रवृत्ति का सहयोग आवश्यक है। हितमित्र पर-पक्ष को सुनो, उसकी बात में भी सत्य समाना हुआ है। जीवन सबके लिए समान रूप से दृष्ट है। यदि इसको न माना जायेगा तो विश्व में निर्बलों को जीने का अधिकार ही नहीं रहेगा। इसलिए जीवन-विकास के लिए इन तीनों सूत्रों को उतारना आवश्यक है। इन तीनों में ही स्याद्वाद की जीवनतत्त्वी व्याख्या समाई हुई है।



स्याद्वाद सिर्फ विचार नहीं है, किन्तु आचार-व्यवहार भी है, जो अहिंसा और अपरिग्रह के रूप में विकसित हुआ है।

### विश्व मंगलकारी स्याद्वाद

जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में, चिंतन के प्रत्येक आयाम में हम परस्पर विरुद्ध दो स्थितियों के स्पष्ट दर्शन करते हैं। यह दोनों स्थितियाँ सापेक्ष हैं। एकन्त अस्ति या एकांत नास्ति जैसा निरपेक्ष कुछ भी नहीं है। तब हम 'ही' का प्रयोग करके सफल नहीं हो सकते हैं किन्तु 'भी' का प्रयोग करके सफल व संतुलित रह सकते हैं। 'भी' का प्रयोग सफल, शिष्ट और सर्वमान्य प्रणाली है और इसके दर्शन हमें अपने प्रतिदिन के जीवन व्यवहार में होते हैं। अपेक्षाओं की सिद्धि 'ही' से नहीं 'भी' से सम्भव है। 'भी' का प्रयोग यह अभिव्यक्ति देता है कि स्व-सत्य तो सत्य है ही, लेकिन दूसरा भी सत्य है।

भगवान महावीर ने स्याद्वाद सिद्धांत के द्वारा यही सूत्र दिया है कि एक पक्ष की सत्ता स्वीकार करते हुए भी दूसरे पक्ष को भी उसका सत्य कहने दो और उस सत्य को स्वीकार करो। यह सिर्फ दार्शनिक चिंतन नहीं है किन्तु सम्पूर्ण जीवन को स्पर्श करने वाला है और इसके द्वारा हम गरीबों, दुर्बलों और अल्पसंख्यकों को न्याय दे सकते हैं। आज जो संघर्ष, वर्गभेद, साम्प्रदायिक कलह, विग्रह आदि हैं उनका मूल कारण एक-दूसरे के दृष्टिकोण को न समझना है, वैयक्तिक हठ व आग्रह आदि हैं।

स्याद्वाद संकुचित एवं अनुदार दृष्टि को विशाल बनाता है। यह विशालता, उदारता ही पारस्परिक सौहार्द, सहयोग, सद्भावना एवं समन्वय का मूल प्राण है। आज के युग में तो इसकी और भी अधिक आवश्यकता है। समानता और सहअस्तित्व का सिद्धान्त स्याद्वाद को स्वीकार किये बिना फलित नहीं हो सकता है। उदारता और सहयोग की भावना तभी बसवती बनेगी जब हमारा चिन्तन, कथन अनेकांत-वादी होगा।

बिसी एक पक्ष पर अड़ जाना तथा वाद-विवाद में आँखें साल करके बोलने लगना, ये सझन उन लोगों के हैं जो अभी सत्य की राह पर नहीं आये हैं। सत्य के मार्ग पर आया हुआ व्यक्ति हठी नहीं होता है बल्कि स्याद्वादी होता है। जब तक विश्व अनेकांतदृष्टि स्याद्वाद को स्वीकार नहीं करेगा तब तक संसार में शांति होना संभव नहीं है। विश्व को अपने विकास के लिए स्याद्वाद का शाश्वत सरल मार्ग स्वीकार करना पड़ेगा यही विश्व मंगल की आश इकाई है। ☆

$\frac{1}{2} \frac{1}{3} \frac{1}{4} \frac{1}{5} \frac{1}{6} \frac{1}{7} \frac{1}{8} \frac{1}{9} \frac{1}{10}$   
 $\frac{1}{11} \frac{1}{12} \frac{1}{13} \frac{1}{14} \frac{1}{15} \frac{1}{16} \frac{1}{17} \frac{1}{18} \frac{1}{19} \frac{1}{20}$

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

कर्मकादं

तत्त्वार्थ सूत्र उपास्यार्थ  
 तत्त्वार्थानिगममाध्यमस्योक्तं भाष्य उपास्यार्थ  
 तत्त्वार्थं राजवाणिज्यं अर्थसंकेत  
 तत्त्व संयुक्तं भाष्यार्थं शान्तिशान्ति  
 तत्त्वार्थं शान्तिशान्तिशान्ति : विद्याशान्ति  
 तत्त्वार्थं सूत्रं गिद्योगीया टीका  
 तत्त्व भाष्यार्थं टीका भाष्यार्थेन  
 तैत्तिरीय उपास्यार्थ  
 तैत्तिरीय उपास्यार्थ : शांतिभाष्य  
 तत्त्वार्थं प्रदीप : भाष्यभाष्यार्थ  
 तैत्तिरीय शांति  
 तत्त्वोपपत्तिशान्ति : जयशान्ति भट्ट  
 दीपनिकाय  
 द्रव्यानुयोग तत्त्वार्थ  
 दि नेवर भाष्य पित्रीकल वरुण  
 द्वाविशद्वानिगमिका : सिद्धसेन दिवाकर  
 दर्शन दिग्दर्शन : राहुल सांख्यसाधन  
 धवला, शब्द १३  
 न्यायावतार  
 न्याय-दीपिका  
 न्यायावतार टीका : सिद्धपि  
 नयचक्र  
 नय-रहस्य  
 न्यायोपदेश  
 न्यायभाष्य  
 न्याय-रत्नाकर  
 न्यायसूत्र  
 नायाधम्मवहाओ (ज्ञानधर्मकथा)  
 प्रमाणनयतत्त्वालोक  
 पंच-संग्रह  
 पञ्चास्तिकाय : कुन्दकुन्दाचार्य  
 प्रमाणवातिक : धर्मकीर्ति  
 पुरुषार्थसिद्धमुपाय : अमृतचन्द्राचार्य  
 पञ्चास्तिकाय टीका  
 प्रमाण-मीमांसा

पंचाध्यायी  
 प्राकृत व्याकरण  
 प्रमेय-रत्नमाला  
 प्रमेय-कमल-मार्तण्ड  
 पंचाशक : उमास्वाति ?  
 प्रवचनसार  
 प्रवचनसार टीका  
 पञ्चदशी : विद्यारण्य स्वामी  
 प्रजापना सूत्र  
 प्रश्नोपनिषद्  
 प्रमाणवार्तिकालंकार : प्रभाकर गुप्त  
 प्रशस्तपादभाष्य, व्योमवती टीका : आचार्य व्योमशिव  
 पूर्वी ओर पश्चिमी दत्तेन : डॉ० देवराज  
 बृहत्स्वयम्भूस्तोत्र : समंतभद्राचार्य  
 ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य  
 बृहदारण्यक उपनिषद्  
 बृहदारण्यक उपनिषद् शांकरभाष्य  
 ब्रह्मसूत्र और भाष्य  
 ब्रह्मसूत्र का श्रीभाष्य : श्रीकृष्ण आचार्य  
 ब्रह्मसूत्र का वेदान्त पारिजात सौरभ भाष्य  
 ब्रह्ममीमांसा-भाष्य  
 ब्रह्मवैवर्तपुराण  
 बौद्धिचर्यावितार पत्रिका  
 ब्रह्मसूत्र, भास्करभाष्य । भास्कराचार्य  
 ब्रह्मसूत्र, अणुभाष्य : वत्सभाचार्य  
 ब्रह्मसूत्र, निम्बार्कभाष्य : निम्बार्कआचार्य  
 भगवती सूत्र  
 भारतीय दर्शन : बसदेव उपाध्याय  
 माध्यमिक कारिका  
 महाभारत  
 मनुस्मृति  
 मिस्तीरियस धूनिवर्त  
 मुण्डकोपनिषद्  
 मज्झिमनिकाय  
 माण्डूक्योपनिषद्

साध्यमिकवृत्ति

योगसूत्र

योगसूत्र भाष्य

रत्नाकराचारिका

मधीयस्थयः अकर्मकदेव

व्यासभाष्य

विश्वव्यापी

विशेषादशक भाष्य

वैशेषिक सूत्र

वैशेषिक भाष्य

वेदान्त सूत्र

वेदान्त सूत्र वैदिकी वृत्ति

वेदान्त परिभाषा प्रत्यक्ष परिच्छेद टीका

विज्ञानामृत भाष्य

विश्व की कलशिका

विज्ञप्तिमात्रता सिद्धि

शांकरभाष्य : शंकराचार्य

श्वेताश्वतर उपनिषद्

शास्त्र दीपिका : पार्ष्णसार मिश्र

शास्त्रवार्तासमुच्चय : हरिभद्र गूरि

श्लोकवार्ता : कुमारिल भट्ट

षड्दर्शन समुच्चय टीका : गुणरत्नमूरि

सर्वार्थसिद्धि : पूज्यपाद

साह्यकारिका

सन्मतितर्क : सिद्धसेन दिवाकर

समयसार : कुन्दकुन्दाचार्य

स्थानांग सूत्र

स्वयंभूस्तोत्र : समस्तभद्राचार्य

2 > स्याद्वादमंजरी

सूत्रकृतांग सूत्र

सप्तभंगी तरंगिणी

समवायांग सूत्र

समवायांग टीका

सिद्धिविनिश्चय

संयुक्तनिकाय

सरपार्यप्रकाश : दयानन्द सरस्वती

हेतुबिन्दु टीका : आचार्य अर्चट

हिस्ट्री ऑफ फिलॉसफी : यिती

पञ्चाध्यायी  
 प्राकृत व्याकरण  
 प्रमेय-रत्नमाला  
 प्रमेय-कमल-मार्तण्ड  
 पञ्चाशक : उमास्वाति ?  
 प्रवचनसार  
 प्रवचनसार टीका  
 पञ्चदशी : विद्यारण्य स्वामी  
 प्रज्ञापना सूत्र  
 प्रश्नोपनिषद्  
 प्रमाणवातिकालंकार : प्रभाकर गुप्त  
 प्रशस्तवादभाष्य, श्योमवती टीका : आचार्य श्योमशिव  
 पूर्वी और पश्चिमी दर्शन : डॉ० देवराज  
 बृहत्सर्वप्रभूस्तोत्र : समंतभद्राचार्य  
 ब्रह्मसूत्र भाकरभाष्य  
 बृहदारण्यक उपनिषद्  
 बृहदारण्यक उपनिषद् शाररभाष्य  
 ब्रह्मसूत्र और भाष्य  
 ब्रह्मसूत्र का श्रीभाष्य : श्रीकण्ठ आचार्य  
 ब्रह्मसूत्र का वेदान्त पारिजात सौरभ भाष्य  
 ब्रह्ममीमांसा-भाष्य  
 ब्रह्मवैवर्तपुराण  
 बोधिचर्यावतार पत्रिका  
 ब्रह्मसूत्र, भास्करभाष्य : भास्कराचार्य  
 ब्रह्मसूत्र, बणूभाष्य : वल्लभाचार्य  
 ब्रह्मसूत्र, निम्बार्कभाष्य : निम्बार्कआचार्य  
 भगवती सूत्र  
 भारतीय दर्शन : बलदेव उपाध्याय  
 माध्यमिक कारिका  
 महाभारत  
 मनुस्मृति  
 मिस्टीरियस यूनियर्स  
 मुण्डकोपनिषद्  
 मज्झिमनिकाय  
 माण्डूक्योपनिषद्



पंचाध्यायी  
 प्राकृत व्याकरण  
 प्रमेय-रत्नमाला  
 प्रमेय-कमल-मार्तण्ड  
 पंधाशक : उमास्वाति ?  
 प्रवचनसार  
 प्रवचनसार टीका  
 पंचदशी : विद्यारण्य स्वामी  
 प्रज्ञापना सूत्र  
 प्रश्नोपनिषद्  
 प्रमाणवातिकालंकार : प्रभाकर गुप्त  
 प्रसस्तपादभाष्य, व्योमवती टीका : आचार्य व्योमशिव  
 पूर्वी और पश्चिमी दर्शन : डॉ० देवराज  
 बृहत्स्वयंभूस्तोत्र : समंतभद्राचार्य  
 ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य  
 बृहदारण्यक उपनिषद्  
 बृहदारण्यक उपनिषद् शांकरभाष्य  
 ब्रह्मसूत्र और भाष्य  
 ब्रह्मसूत्र का श्रीभाष्य : श्रीकण्ठ आचार्य  
 ब्रह्मसूत्र का वेदान्त पारिजात सौरभ भाष्य  
 ब्रह्ममीमांसा-भाष्य  
 ब्रह्मवैवर्तपुराण  
 बोधिचर्यावतार पत्रिका  
 ब्रह्मसूत्र, भास्करभाष्य : भास्कराचार्य  
 ब्रह्मसूत्र, अणुभाष्य : वल्लभाचार्य  
 ब्रह्मसूत्र, निम्बार्कभाष्य : निम्बार्काचार्य  
 भगवती सूत्र  
 भारतीय दर्शन : बलदेव उपाध्याय  
 माध्यमिक कारिका  
 महाभारत  
 मनुस्मृति  
 मिस्तीरियस मुनिवसंत  
 मुण्डकोपनिषद्  
 मज्झिमनिकाय  
 माण्डूक्योपनिषद्





पंचाध्यायी  
 प्राकृत व्याकरण  
 प्रमेय-रत्नमाला  
 प्रमेय-कमल-मार्तण्ड  
 पंचाशक : उमास्वाति ?  
 प्रवचनसार  
 प्रवचनसार टीका  
 पंचदशी : विद्यारण्य स्वामी  
 प्रज्ञापना सूत्र  
 प्रश्नोपनिषद्  
 प्रमाणवार्तिकालंकार : प्रभाकर गुप्त  
 प्रशस्तपादभाष्य, व्योमवती टीका : आचार्य व्योमशिव  
 पूर्वी और पश्चिमी दर्शन : डॉ० देवराज  
 बृहत्स्वयंभूस्तोत्र : समंतभद्राचार्य  
 ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य  
 बृहदारण्यक उपनिषद्  
 बृहदारण्यक उपनिषद् शांकरभाष्य  
 ब्रह्मसूत्र और भाष्य  
 ब्रह्मसूत्र का श्रीभाष्य : श्रीकण्ठ आचार्य  
 ब्रह्मसूत्र का वेदान्त पारिजात सौरभ भाष्य  
 ब्रह्ममीमांसा-भाष्य  
 ब्रह्मवैवर्तपुराण  
 बोधिचयवितार पत्रिका  
 ब्रह्मसूत्र, भास्करभाष्य । भास्कराचार्य  
 ब्रह्मसूत्र, अणुभाष्य : वल्लभाचार्य  
 ब्रह्मसूत्र, निम्बार्कभाष्य : निम्बार्कचार्य  
 भगवती सूत्र  
 भारतीय दर्शन : बलदेव उपाध्याय  
 माध्यमिक शारिका  
 महाभारत  
 मनुस्मृति  
 मिस्तीरियस मूनिवर्त  
 मुण्डकोपनिषद्  
 मज्झिमनिकाय  
 माण्डूक्योपनिषद्

तत्त्वार्थ सूत्र : उमास्वाति  
 तत्त्वार्थाधिगमभाष्य-स्वोपग भाष्य : उमास्वाति  
 तत्त्वार्थ राजवार्तिक : अकलंकदेव  
 तत्त्व संग्रह : आचार्य शांतरक्षित  
 तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक : विद्यानन्दि  
 तत्त्वार्थ सूत्र : सिद्धसेनीया टीका  
 तत्त्व याप्यार्थ टीका : भावगुणेश  
 तैत्तिरीय उपनिषद्  
 तैत्तिरीय उपनिषद् : शाकरभाष्य  
 तत्त्वार्थ प्रदीप : बल्लभाचार्य  
 तैत्तिरीय ब्राह्मण  
 तत्त्वोपप्लवसिह : जयराशि भट्ट  
 दीर्घनिकाय  
 द्रव्यानुयोग तर्कणा  
 दि नेश्वर आफ फिजीकल बल्ड  
 द्वात्रिंशद्द्वात्रिंशिका : सिद्धसेन दिवाकर  
 दर्शन दिव्दुर्गन : राहुल साहूव्यायन  
 धवला, सन् १३  
 न्यायावतार  
 न्याय-दीर्घिका  
 न्यायावतार टीका सिद्धिनि  
 नयचक्र  
 नय-रहस्य  
 न्यायोपदेश  
 न्यायभाष्य  
 न्याय-रत्नाकर  
 न्यायसूत्र  
 न्यायसूत्रसंग्रह (आनन्दसूत्रसंग्रह)  
 प्रमाणनयनन्यायचक्र  
 पञ्च-नयन  
 पञ्चमिका : सुन्दरसूत्रार्थ  
 प्रमाणन्याय . धर्मदीर्घ  
 पुराणार्थसिद्धि-सूत्रार्थ : अमृतचन्द्राचार्य  
 पञ्चमिका टीका  
 प्रमाण-दीर्घिका

पंचाध्यायी  
 प्राकृत व्याकरण  
 प्रमेय-रत्नमाला  
 प्रमेय-कमल-भार्तण्ड  
 पंचाशक : उमास्वाति ?  
 प्रवचनसार  
 प्रवचनसार टीका  
 पंचदशी : विद्यारण्य स्वामी  
 प्रज्ञापना सूत्र  
 प्रश्नोपनिषद्  
 प्रमाणवार्तिकालंकार : प्रभाकर गुप्त  
 प्रशस्तपादभाष्य, ध्योमवती टीका : आचार्य ध्योमशिव  
 पूर्वी और पश्चिमी दर्शन : डॉ० देवराज  
 बृहत्स्वयंभूस्तोत्र . समंतभद्राचार्य  
 ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य  
 बृहदारण्यक उपनिषद्  
 बृहदारण्यक उपनिषद् शांकरभाष्य  
 ब्रह्मसूत्र और भाष्य  
 ब्रह्मसूत्र का श्रीभाष्य : श्रीकण्ठ आचार्य  
 ब्रह्मसूत्र का वेदान्त पारिजात सौरभ भाष्य  
 ब्रह्ममीमांसा-भाष्य  
 ब्रह्मवैवर्तपुराण  
 बोधिचयवित्तर पंजिका  
 ब्रह्मसूत्र, भास्करभाष्य । भास्कराचार्य  
 ब्रह्मसूत्र, अणुभाष्य : वल्लभाचार्य  
 ब्रह्मसूत्र, निम्बार्कभाष्य : निम्बार्काचार्य  
 भगवती सूत्र  
 भारतीय दर्शन : बसदेव उपाध्याय  
 माध्यमिक कारिका  
 महाभारत  
 मनुस्मृति  
 मिस्टीरियस यूनिवर्स  
 मुण्डकोपनिषद्  
 मज्झिमनिकाय  
 भाष्यकूपोपनिषद्

तत्त्वार्थ सूत्र : उमास्वाति  
 तत्त्वार्थाधिगमभाष्य-स्वोपग भाष्य : उमास्वाति  
 तत्त्वार्थ राजवास्तिक : अकसंकदेव  
 तत्त्व संग्रह : आचार्य चातुर्वर्धन  
 तत्त्वार्थ श्लोकवास्तिक : विद्यानन्दि  
 तत्त्वार्थ सूत्र : सिद्धसेनीया टीका  
 तत्त्व भाष्यार्थ टीका : भावणेश  
 सैत्तिरीय उपनिषद्  
 सैत्तिरीय उपनिषद् : शांकरभाष्य  
 तत्त्वार्थ प्रदीप : बल्लभाचार्य  
 सैत्तिरीय ब्राह्मण  
 तत्त्वोपप्लवसिह : जयराशि भट्ट  
 दीर्घनिकाय  
 द्रव्यानुयोग तर्कणा  
 दि नेषर आफ फिजीकल बल्ड  
 द्वात्रिंशद्द्वात्रिंशिका : सिद्धसेन दिवाकर  
 दर्शन दिग्दर्शन : राहुल सांकृत्यायन  
 धवला, खण्ड १३  
 न्यायावतार  
 न्याय-दीपिका  
 न्यायावतार टीका : सिद्धपि  
 नयचक्र  
 नय-रहस्य  
 न्यायोपदेश  
 न्यायभाष्य  
 न्याय-रत्नाकर  
 न्यायसूत्र  
 नायाद्यम्भनहाओ (ज्ञानधर्मकथा)  
 प्रमाणनयतत्त्वालोक  
 पंच-संग्रह  
 पंचास्तिकाय : कुन्दकुन्दाचार्य  
 प्रमाणवास्तिक : धर्मकीर्ति  
 पुरुषार्थसिद्ध-मुपाय : अमृतचन्द्राचार्य  
 पंचास्तिकाय टीका  
 प्रमाण-मीमांसा

पंचाध्यायी  
 प्राकृत व्याकरण  
 प्रमेय-रत्नमाला  
 प्रमेय-कमल-भाट्टण्ड  
 पंचाशक : उमास्वाति ?  
 प्रवचनसार  
 प्रवचनसार टीका  
 पंचदशी : विशारण्य स्वाामी  
 प्रभापना सूत्र  
 प्रश्नोपनिषद्  
 प्रमाणवातिकालंकार : प्रभाकर गुप्त  
 प्रशस्तपादभाष्य, व्योमवती टीका : आचार्य व्योमशिव  
 पूर्वी और पश्चिमी दर्शन : डॉ० देवराज  
 बृहत्स्वयंभूस्तोत्र : समंतभद्राचार्य  
 ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य  
 बृहदारण्यक उपनिषद्  
 बृहदारण्यक उपनिषद् शांकरभाष्य  
 ब्रह्मसूत्र और भाष्य  
 ब्रह्मसूत्र का श्रीभाष्य : श्रीकण्ठ आचार्य  
 ब्रह्मसूत्र का वेदान्त पारिजात सौरभ भाष्य  
 ब्रह्मसमीक्षा-भाष्य  
 ब्रह्मवैवर्तपुराण  
 बोधिचर्यावतार पंजिका  
 ब्रह्मसूत्र, भास्करभाष्य : भास्कराचार्य  
 ब्रह्मसूत्र, अणुभाष्य : बलभाचार्य  
 ब्रह्मसूत्र, निम्बार्कभाष्य : निम्बार्कचार्य  
 भगवती सूत्र  
 भारतीय दर्शन : बलदेव उपाध्याय  
 माध्यमिक कारिका  
 महाभारत  
 मनुस्मृति  
 मिस्टीरियस यूनिवर्स  
 मुण्डकोपनिषद्  
 मन्दिमनिकाय  
 माण्डूक्योपनिषद्

तत्त्वार्थ सूत्र : उमास्वाति  
 तत्त्वार्थाधिगमभाष्य-स्वोपग भाष्य : उमास्वाति  
 तत्त्वार्थ राजवार्तिक : अकलंकदेव  
 तत्त्व संग्रह : आचार्य शोतरक्षित  
 तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक : विद्यानन्दि  
 तत्त्वार्थ सूत्र . सिद्धसेनीया टीका  
 तत्त्व याचाप्यं टीका : भावगणेश  
 सैत्तिरीय उपनिषद्  
 सैत्तिरीय उपनिषद् : शांकरभाष्य  
 तत्त्वार्थ प्रदीप : बल्लभाचार्य  
 सैत्तिरीय ब्राह्मण  
 तत्त्वोपप्लवसिद्ध : जयरशि भट्ट  
 दीर्घनिकाय  
 द्रव्यानुयोग तर्कणा  
 दि नेषर आफ फिजीकल वल्लं  
 द्वात्रिंशद्द्वात्रिंशिका : सिद्धसेन दिवाकर  
 दर्शन दिग्दर्शन : राहुल सांकृत्यायन  
 धवला, क्षण्ड १३  
 न्यायावतार  
 न्याय-दीपिका  
 न्यायावतार टीका : सिद्धपि  
 नयषक  
 नय-रहस्य  
 न्यायोपदेश  
 न्यायभाष्य  
 न्याय-रत्नाकर  
 न्यायसूत्र  
 नायाधम्मवहाओ (भानुधर्मरुषा)  
 प्रमाणनयतत्त्वास्तौक  
 पंच-संग्रह  
 पंचास्तिकाय : कुन्दकुन्दाचार्य  
 प्रमाणवार्तिक : धर्मकीर्ति  
 पुरुषार्थसिद्ध-पुराय : भगवन्दाचार्य  
 पंचास्तिकाय टीका  
 प्रमाण-मीमांसा

पंचाध्यायी  
 प्राकृत व्याकरण  
 प्रमेय-रत्नमाला  
 प्रमेय-कमल-भार्तृण्ड  
 पंचाशक : उमास्वाति ?  
 प्रवचनसार  
 प्रवचनसार टीका  
 पंचदशी : विद्यारण्य स्वामी  
 प्रज्ञापना सूत्र  
 प्रश्नोपनिषद्  
 प्रमाणवार्तिकालंकार : प्रभाकर गुप्त  
 प्रशस्तपादभाष्य, व्योमवती टीका : आचार्य व्योमशिव  
 पूर्वी और पश्चिमी दर्शन : डॉ० देवराज  
 बृहत्स्वयंभूस्तोत्र : समंतभद्राचार्य  
 ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य  
 बृहदारण्यक उपनिषद्  
 बृहदारण्यक उपनिषद् शांकरभाष्य  
 ब्रह्मसूत्र और भाष्य  
 ब्रह्मसूत्र का श्रीभाष्य : श्रीकण्ठ आचार्य  
 ब्रह्मसूत्र का वेदान्त पारिजात सौरभ भाष्य  
 ब्रह्ममीमांसा-भाष्य  
 ब्रह्मवैवर्तपुराण  
 बोधिधर्मावतार पंजिका  
 ब्रह्मसूत्र, भास्करभाष्य : भास्कराचार्य  
 ब्रह्मसूत्र, अणुभाष्य : वल्लभाचार्य  
 ब्रह्मसूत्र, निम्बार्कभाष्य : निम्बार्काचार्य  
 भगवती सूत्र  
 भारतीय दर्शन : बलदेव उपाध्याय  
 माध्यमिक कारिका  
 महाभारत  
 मनुस्मृति  
 मिस्टीरियस यूनिवर्स  
 मुण्डकोपनिषद्  
 मज्झिमनिकाय  
 माण्डूक्योपनिषद्



तत्त्वार्थ सूत्र : उमास्वाति  
 तत्त्वार्थाधिगमभाष्य-स्वोपज्ञ भाष्य : उमास्वाति  
 तत्त्वार्थ राजवात्तिक : अकसंकदेव  
 तत्त्व संग्रह : आचार्य शांतिरक्षित  
 तत्त्वार्थ श्लोकवात्तिक : विद्यानन्दि  
 तत्त्वार्थ सूत्र : सिद्धसेनीया टीका  
 तत्त्व याचार्थ्य टीका : भावगुणेश  
 तैत्तिरीय उपनिषद्  
 तैत्तिरीय उपनिषद् : शांकरभाष्य  
 तत्त्वार्थ प्रदीप : बल्लभाचार्य  
 तैत्तिरीय ब्राह्मण  
 तत्त्वोपप्लवसिह : जयरामि भट्ट  
 दीर्घनिकाय  
 द्रव्यानुयोग तर्कणा  
 दि नेचर आफ फिजीकल वर्ल्ड  
 द्वात्रिंशद्द्वानिशिका : सिद्धसेन दिवाकर  
 दर्शन दिग्दर्शन : राहुल सांख्यवाचन  
 धवला, सन् १३  
 न्यायावतार  
 न्याय-दीर्घिका  
 न्यायावतार टीका : सिद्धि  
 नयचक्र  
 नय-रहस्य  
 न्यायोपदेश  
 न्यायभाष्य  
 न्याय-रत्नाकर  
 न्यायसूत्र  
 न्यायसम्प्रदाय (भारतीय दर्शन)  
 प्रमाणनयनत्वामोह  
 पञ्च-महर्षि  
 पञ्चाग्निवाचन : कुन्दकुन्दाचार्य  
 प्रमाणवाचन : धर्मवीर  
 पुरुषार्थविज्ञान : अमृतचन्द्राचार्य  
 पञ्चाग्निवाचन टीका  
 प्रमाण-दीर्घिका

पंचाध्यायी  
 प्राकृत व्याकरण  
 प्रमेय-रत्नमाला  
 प्रमेय-कमल-मार्तण्ड  
 पंचाशक : उमास्वाति ?  
 प्रवचनसार  
 प्रवचनसार टीका  
 पंचदशो : विद्यारण्य स्वामी  
 प्रज्ञापना सूत्र  
 प्रश्नोपनिषद्  
 प्रमाणवातिकालंकार : प्रभाकर गुप्त  
 प्रशस्तपादभाष्य, व्योमवती टीका : आचार्य व्योमशिव  
 पूर्वी और पश्चिमी दर्शन : डॉ० देवराज  
 बृहत्स्वयंभूस्तोत्र : समंतभद्राचार्य  
 ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य  
 बृहदारण्यक उपनिषद्  
 बृहदारण्यक उपनिषद् शांकरभाष्य  
 ब्रह्मसूत्र और भाष्य  
 ब्रह्मसूत्र का श्रीभाष्य : श्रीकण्ठ आचार्य  
 ब्रह्मसूत्र का वेदान्त पारिजात सौरभ भाष्य  
 ब्रह्ममीमांसा-भाष्य  
 ब्रह्मवैवर्तपुराण  
 बोधिचर्यावितार पंजिका  
 ब्रह्मसूत्र, भास्करभाष्य । भास्कराचार्य  
 ब्रह्मसूत्र, अणुभाष्य : वल्लभाचार्य  
 ब्रह्मसूत्र, निम्बार्कभाष्य : निम्बार्कआचार्य  
 भगवती सूत्र  
 भारतीय दर्शन : बलदेव उपाध्याय  
 माध्यमिक कारिका  
 महाभारत  
 मनुस्मृति  
 मिस्टीरियस मूनिवर्त  
 मुण्डकोपनिषद्  
 मज्झिमनिकाय  
 माण्डूक्योपनिषद्